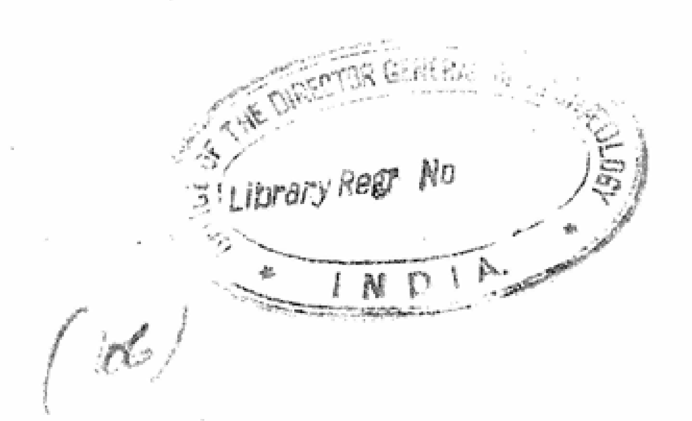
A 336

LE MUSÉON



LE MUSÉON

ÉTUDES

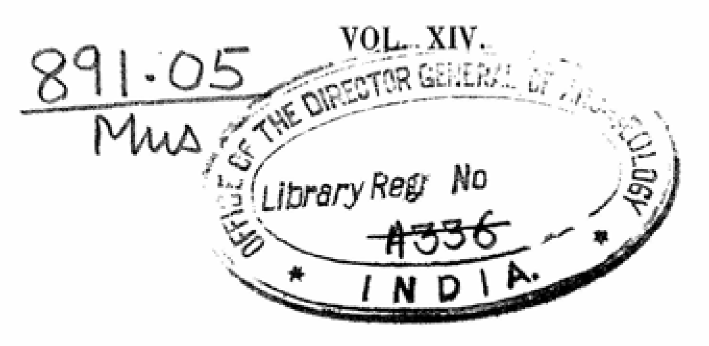
PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

VOL. XIV.



LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
86, rue de Bruxelles, 86

1913

LES QUATRE ODES DE NĀGĀRJUNA

PAR

L. DE LA VALLÉE POUSSIN.

Nirupamastava — Lokātītastava — Cittavajrastava Paramārthastava.

[Tandjour, Bstod, fol. 77b-81b]

Le commentaire du Bodhicaryāvatāra par Prajñākaramati contient quelques stances accompagnées de la mention : « comme il est dit dans le *catustava* », c'est-à-dire dans le « quatre-hymnes ».

Par le fait, aucun hymne ne porte ce titre, qui désigne quatre *stavas* de Nāgārjuna qui se font suite dans la version du Tandjour, précédés et suivis de *stotras* du même auteur. Nos citations se rencontrent dans le premier et dans le second de ces hymnes, mais il me semble certain que les deux derniers complètent le groupe du Catustava.

C'est une opération délicate que de mettre du tibétain en sanscrit et en français. La tâche est ici facilitée par l'heureuse rencontre d'un certain nombre des stances originales, soit dans la Bodhicaryāvatārapañjikā, soit dans la Madhyamakavṛtti, soit ailleurs encore. — M. F. W. Thomas m'a encouragé et aidé à traduire ces petits textes de bout en bout, là même où le sens paraissait mal assuré.

I

/ dpe med par bstod pa /

1 / gaṅ zhig lta bas phoṅs pa yi / / hjig rten hdi la phan brtson khyod / / dṅos po med pai don rig pas / / dpe med khyod la phyag hthsal bstod /

2 / gaṅ zhig khyod kyi[s] cuṅ zhig kyaṅ / / saṅs rgyas spyan gyis ma gzigs pa / / khyod kyi gzigs pa bla med de / / de ñid don ni rig pa lags /

3 / don dam pa yi yod pa ñid / / rtog daṅ rtogs bya mi mṅa zhiṅ / / E ma ho mchog tu rtogs dka bai / / chos ñid saṅs rgyas rnams kyis rtogs /

4 / khyod kyis cuṅ zhig ma bskyed ciṅ / / chos rnams bkag pa aṅ ma lags la / / mñam pa ñid kyi lta ba yis / / bla na med pai go hphaṅ brñes /

5 / hkhor ba spaṅs par gyur pa yis / / mya ṅan hdas khyod mi bzhed kyis / / hkhor ba ma dmigs pa ñid kyi / / zhi de mgon po khyod kyis rtogs /

6 / khyod kyis kun nas ñon moṅs daṅ / / rnam byaṅ ro gcig gyur rig pas / / chos dbyiṅs mṅon par dbyer med pa / / kun tu rnam par dag par gyur /

7 / gtso bo khyod kyi gaṅ zhig tu / / yi ge gcig kyaṅ ma gsuṅs pa / / gdul byai hgro ba ma lus pa / / chos kyi char gyis thsim pa aṅ mdzad /

8 / mkha daṅ mñam pai thugs mṅa khyod / / phuṅ po khams daṅ skye mched la / / chags par gyur pa mi mṅa bas / / chos rnams kun la brten ma lags /

9 / mgon khyod sems can hdu çes kyis / / hjug pa kun tu mi mṅa yaṅ / / sdug bsṅal gyur pai sems can la / / sñin rjei bdag ñid gyur pa aṅ khyod /

10 / bde daṅ sdug bsṅal de gyur pa / / rtag mi rtag sogs las gtso khyod / de ltai rnam rtog sna thsogs kyis / / thugs ni chags par gyur ma lags /

11 / chos rnams [78B] gaṅ du aṅ hgro oṅ med / / de bzhin khyod kyi gçegs pa aṅ lags / / hga ru spuṅs pa aṅ ma lags la / / de bzhin don dam rig pa aṅ lags /

12 / kun gyi rjes su zhugs gyur kyaṅ / / hga ru hbyuṅ yaṅ ma lags la / / skye daṅ chos daṅ sku rnams kyaṅ / / thub chen khyod kyi bsam mi khyab /

13 / gcig daṅ gzhan pa rnams spaṅs pa / / brag cha lta bui hgro ba rnams / / hpho daṅ hjig pa rnams spaṅs par / / smad pa med par khyod kyis rtogs /

14 / rtag daṅ chad pa daṅ bral zhiṅ / / mthsan ñid mthson bya rnam

spaṅs par / / gtsobos rmi lam sgyu sogs bzhin / / hkhor ba ṅes par rtogs pa lags /

15 / bag chags gzhir gyur mthar thug pai / / khyod kyis ñon moṅs sdig pa spaṅs / / ñon moṅs ñid kyi raṅ bzhin yaṅ / / khyod kyi bdud rtsi ñid du bsgrubs /

16 / dpa po khyod kyi gzugs rnams kyi / / mthsan ma med mthoṅ gzugs med bzhin / / mthsan gyis hbar bai sku ñid kyaṅ / / gzugs su spyod yul ñid du mthoṅ /

17 / gzugs su mthoṅ bas mthoṅ min kyaṅ / / mthoṅ no zhes ni rjod par byed / / chos mthoṅ bas ni çin tu mthoṅ / / chos ñid mthoṅ ba ma yin no /

18 / khoṅ stoṅ khyod kyi sku la med / / ça daṅ rus pa khrag kyaṅ med / / nam mkhai dbaṅ poi gzhu bzhin du / / khyod kyi sku ni ston par mdzad /

19 / sku la sñun med rus pa aṅ med / / bkres daṅ skom pa hbyuṅ med kyaṅ / / khyod ni hjig rten rjes hjug phyir / / hjig rten spyod pa aṅ bstan par mdzad /

20 / las kyi sgrib pai skyon rnams kyaṅ / / sdig med khyod kyis kun spaṅs kyaṅ / / khyod kyi sems can rjes hjug phyir / / las spaṅs pa yaṅ rab tu bstan /

21 / chos kyi dbyiṅs la dbyer med phyir / / gtso bo theg dbye ma mchis kyaṅ / / khyod kyis theg pa [179a] gsum bstan pa / / sems can gzhug pai ched du lags /

22 / rtag ciṅ brtan la zhi ba yi / / chos kyi raṅ bzhin khyod kyi sku / / rgyal bas gdul bya dgrol bai phyir / / khyod kyis mya ṅan hdas par bstan /

23 / graṅs med hjig rten khams rnams su / / hdas daṅ bltams daṅ mṅon byaṅ chub / / hkhor ba thar par mos rnams kyi / / khyod la gus rnams kyis kyaṅ mthoṅ /

24 / mgon po sems pa mi mṅa zhiṅ / / rnam rtog *g*yo ba mi mṅa yaṅ / / khyod kyis ṅaṅ gis hjig rten la / / saṅs rgyas mdzad pa aṅ hjug par hgyur /

25 / de ltar bde bar gçegs pa bsam mi khyab me tog / / gis brgyan pa las bdag gi bsod nams gaṅ thob par / / gyur pa hdis ni sems can ma lus pa hdi dag / / mchog tu rtogs dka thub pai chos kyi snod gyur cig / / dpe med par bstod pa slob dpon klu sgrub kyis mdzad pa rdzogs so /

Nirupamastava

[LOUANGE DE L'INCOMPARABLE]

1. A vous qui êtes appliqué au bien du monde tourmenté par les vues fausses, à vous qui êtes sans égal par la connaissance du sens de l'irréalité, hommage et louange !
2. Vous qui ne voyez rien que ce soit par votre œil de Bouddha, votre vision est supérieure (1) ; vous savez la réalité (*tattvārtha*).
3. Essence (*sattā*) de la réalité suprême (*paramārtha*), exempte de pensée et de pensable (*bodha*, *bodhya*), la très difficile à penser nature des choses (*dharmatā*), ah ! les Bouddhas la pensent.
4. Vous ne produisez quoi que ce soit et ne niez pas les choses (2) ; par la vue de l'égalité [de toutes choses, *samatā*], vous possédez le stade suprême.
5. Vous ne recherchez pas le *nirvāṇa* par l'abandon du *saṃsāra* ; mais, ô protecteur, vous pensez que la paix est dans la non prise en considération (*ālambana*) du *saṃsāra*.
6. Comme vous savez que l'impureté (*saṃkleśa*) et la pureté (*vyavadāna*) ont une même saveur (= nature), l'indivisible *dharmadhātu* est absolument purifié.
7. Maitre, vous ne prononcez pas une seule syllabe, et le monde des êtres à convertir tout entier est rassasié par la pluie de la Loi (3).

---

(1) *bla med* plutôt que *sla med*, difficile.
(2) Comparer *Nirupamastava*, st. 23.
(3) Cité *Bodhicaryāvatāra*, IX, 36 (p. 420, *Catustave* 'py uktam) :
nodāhṛtaṃ tvayā kiṃ cid ekam apy akṣaraṃ vibho /
kṛtsnaś ca vaineyajano dharmavarṣeṇa tarpitaḥ //

8. Votre pensée est semblable à l'espace, sans attachement aux *skandhas*, *dhātus* et *āyatanas*, et ne se repose sur aucune chose (1).

9. O protecteur, vous êtes absolument exempt de la notion de créature ; et cependant vous êtes toute compassion pour les malheureuses créatures (2).

10. Maître, votre pensée est impolluée par les diverses conceptions de cette nature : heureux et souffrant, permanent, impermanent, etc. (3).

11. Les *dharmas* ne vont nulle part, ni ne viennent : ainsi (*tathā*) êtes-vous parti (*gata*) (4) ; et nulle part ils ne s'accumulent : ainsi connaissez-vous la réalité (*paramārtha*).

12. Bien que vous vous adaptiez à tout, vous n'êtes nulle part ; naissances, *dharmas*, corps, ô grand muni, sont chez vous incompréhensibles.

13. Vous savez, ô irréprochable, que les êtres, exempts d'unité et de diversité, sont comme un écho, qu'ils ne passent pas d'une existence à une autre, et ne périssent pas (5).

14. Vous savez, ô maître, que le *samsāra*, exempt de permanence (*śāsvata*) et d'anéantissement (*uccheda*),

---

(1) Comparer *Pañcakrama*, (Louvain, 1896) V, 9 a-b :
anihśrito si skandheṣu dhātuṣv āyataneṣu ca
et V, 11 c :
ākāśasamacitto si.

(2) Cité *Bodhicaryāvatāra*, IX, 76 (p. 489, *Catustave* 'pi) :
sattvasaṃjñā ca te nātha sarvathā na pravartate /
duḥkhārteṣu ca sattveṣu tvam atīva kṛpātmakaḥ //
Notre texte porte *duḥkhībhūteṣu*.

(3) *Sogs las* fait difficulté ; *de gyur pa = sukhaduḥkhībhūta*?

(4) Littéralement *tathā bhavato gamanam*.

(5) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 215. 5.
ekatvānyatvarahitaṃ pratiśrutkopamaṃ jagat /
saṃkrāntimāsādyagataṃ (??) buddhavāṃs tvam aninditaḥ //
c. hpho daṅ hjig pa daṅ bral bar.

exempt de caractère (*lakṣaṇa*) et de caractérisé (*lakṣya*), est comme un rêve, une magie.

15. Vous avez abandonné passion (*kleśa*) et péché qui ont pour base et fin les *vāsanās* (?) ; et la nature même du *kleśa*, vous en faites de l'ambroisie.

16. O héros (*vīra*), on voit l'absence de caractère (*ānimitta*) de vos formes ; vous êtes sans forme ; et cependant on voit, comme une forme, dans le domaine [de la visibilité], le corps qui brille des marques.

17. [Vous] voir comme forme, ce n'est pas [vous] voir ; cependant on dit qu'on [vous] voit ; [vous] voir en *dharma*, c'est vraiment vous voir ; [cependant] la *dharmatā* est invisible (1).

18. Il n'y a, dans votre corps, ni vide, ni chair, ni os, ni sang ; vous faites voir votre corps semblable à l'arc d'Indra dans l'espace (2).

19. Il ne se produit dans votre corps ni maladie, ni impureté, ni faim, ni soif ; et cependant, pour vous adapter au monde, vous faites voir la manière de faire du monde (2).

20. O sans-péché, vous avez abandonné les défauts de

---

(1) Comparer *dharmato buddhā draṣṭavyā*...., *Vajracchedikā* p. 43; voir *Udānavarga* XXII. 11; *Madhyamakavṛtti* p. 448; Madhyamakāvatāra p. 361.

(2) Cité *Pañcakrama*, IV, 2-3, stances adressées au Vajraguru
sauṣiryaṃ nāsti te kāye māṃsāsthirudhiraṃ na ca /
indrāyudham ivākāśe kāyaṃ darśitavān asi //
nāmayā nāśuci kāye kṣuttṛṣṇāsaṃbhavo na ca /
tvayā lokānuvṛttyarthaṃ (*a*) darśitā laukikī kriyā //

Comparer *Suvarnaprabhāsa*, III (Buddhist Text Society, p. 8) :
anasthirudhire kāye kuto dhātur bhaviṣyati...

et *Mahāvastu* I, 168 :
karonti nāma āhāraṃ na caiṣāṃ bādhate kṣudhā /..
pibanti nāma pāniyaṃ pipāsā ca na bādhate /....
. . . . esā lokānuvartanā //

(*a*) MS. °anucyutyartham

l'obstacle qui s'appelle acte (*karmāvaraṇa*) ; et cependant, pour vous adapter aux créatures, vous montrez l'abandon des actes.

21. Le *dharmadhātu* étant indivisible, il n'y a pas de division dans le véhicule, ô protecteur ; et cependant, pour le salut des créatures, vous avez enseigné trois véhicules (1).

22. Votre corps est permanent, ferme, pacifique, ayant pour nature le *dharma* ; et cependant, ô victorieux, pour délivrer les fidèles, vous avez fait voir le *nirvāṇa*.

23. Dans d'innombrables univers, ceux qui veulent la délivrance du *saṃsāra*, ceux qui vous vénèrent, voient [votre] *abhisaṃbodhi* soit passée, soit actuelle (2).

24. O protecteur, vous êtes sans pensée (*citta*), sans idée (*vikalpa*), sans mouvement ; et cependant, dans le monde, vous accomplissez par nature le geste d'un Bouddha.

25. Par le mérite que j'ai acquis en ornant le Sugata de fleurs incompréhensibles, puissent toutes les créatures devenir des réceptacles des qualités du Muni très difficiles à comprendre.

II

/ hjig rten las hdas par bstod pa /

1 / dben pai ye çes rig gyur pa / / hjig rten hdas khyod phyag hthsal hdud / / gañ khyod hgro la phan pai phyir / / yul (3) riñ thugs rjes ñal bar gyur /

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 16 (*Muséon*, 1903, p. 388)
dharmadhātor asambhedād yānabhedo sti na prabho /
yānatritayam ākhyātaṃ tvayā sattvāvatārataḥ //

(2) Traduction conjecturale.

(3) Lire *yun*

2 / phuṅ po tsam las grol ba yi / / sems can med par khyod bzhed la / / sems can don la aṅ mchog gzhol bar / / thub pa chen po khyod ñid bzhugs /

3 / blo ldan khyod kyi[s] phuṅ de aṅ / / sgyu ma smig rgyu dri za yi / / groṅ khyer rmi lam ji bzhin du / / blo ldan rnams la rab tu bstan /

4 / gaṅ dag rgyu las byuṅ ba rnams / [79B] / de med par ni yod min pas / / gzugs brñan ñid daṅ mthsuṅs pa ru / / gsal bar ci yi phyir mi hdod /

5 / hbyuṅ ba mig gi gzugs (1) min pas / / de dṅos mig gi ji ltar yin / / gzugs ñid gzuṅ bar rab bkag pa / / gzugs ñid khyod kyis de ltar gsuṅs /

6 / thsor bya med par de med pas / / thsor ba ñid ni bdag med pas / / thsor ba de yaṅ raṅ bzhin gyis / / yod pa med par khyod ñid bzhed /

7 / miṅ daṅ don dag tha dad min / / me yis kha ñid hthsig par hgyur / / gzhan na aṇ rtogs pa med hgyur zhes / / bden pa gsuṅ ba khyod kyis bstan /

8 / byed po raṅ dbaṅ las ñid kyaṅ / / tha sñad du ni khyod kyis bstan / / phan thsun bltos pa can ñid du / / grub par khyod ni bzhed pa lags /

9 / byed po yod min spyod (2) pa aṅ med / / bsod nams de min rten hbrel skyes / / brten nas skyes kyaṅ ma skyes zhes / / thsig gi bdag po khyod kyis gsuṅs /

10 / çes pa (3) med par çes pa min / / de med rnam par çes pa aṅ med / / de phyir çes daṅ çes bya dag / / raṅ dṅos med ces khyod kyis gsuṅs /

11 / mthsan ñid mthson bya gzhan ñid ni (4) / / mthson bya mthsan ñid med par hgyur / / tha dad min na aṅ de med par / / khyod kyis gsal po ñid du bstan /

12 / mthsan ñid mthson bya rnam bral zhiṅ / / thsig gis brjod pa rnam spaṅs par / / khyod kyis ye çes sbyan ñid kyis / / hgro ba hdi dag zhi bar mdzad /

(1) Lire *gzuṅ*
(2) Sic
(3) Lire *çes bya*
(4) Lire *na*

13 / dṅos po yod pa ñid mi skye / / med pa aṅ ma yin yod med min / / bdag las ma yin gzhan las min / / gñis min skye ba ji lta bu /

14 / yod pa gnas par rigs hgyur gyi / / hjig par hgyur ba ma yin no / / med pa mi gnas par rig[s] pas / [80a] / hjig par hgyur ba ma yin no /

15 / re zhig zhig pai rgyu las kyaṅ / / hbras bu hbyuṅ bar mi rigs la / / ma zhig las min rmi lam daṅ / / hdra bai skye ba khyod ñid bzhed /

16 / zhig daṅ ma zhig pa dag gis / / rgyu las hbras bu hbyuṅ ba dag / / sgyu ma hbyuṅ ba bzhin du hbyuṅ / / kun kyaṅ de bzhin khyod kyis gsuṅs (1) /

17 / de phyir khyod kyis hgro hdi dag / / yoṅs su brtags pa las byuṅ bar / / kun tu çes bya hbyuṅ ba na aṅ / / skye ba med ciṅ hgag med gsuṅs /

18 / rtag la hkhor ba yod ma yin / / mi rtag pa la aṅ hkhor ba med / / de ñid rig pai mchog khyod kyis / / hkhor ba rmi lam hdra bar gsuṅs /

19 / sdug bsṅal raṅ gis byas pa daṅ / / gzhan gyis byas daṅ gñis kas byas / / rgyu med par ni rtog ge hdod / / khyod kyi rten nas hbyuṅ bar gsuṅs /

20 / rten ciṅ hbrel bar gaṅ byuṅ ba / / de ñid khyod ni stoṅ par bzhed / / dṅos po raṅ dbaṅ yod min zhes / / mñam med khyod kyi seṅ gei sgra /

21 / kun rtog thams cad spaṅs pai phyir / / ston ñid bdud rtsi ston mdzad na / / gaṅ zhig de la zhen gyur pa / / de ñid khyod kyis çin tu smad /

22 / bems po gzhan dbaṅ stoṅ pa ñid / / sgyu ma bzhin du rkyen hbyuṅ bar / / mgon po khyod kyis chos kun gyi / / dṅos med goms par mdzad pa lags /

23 / khyod kyis cuṅ zhig ma bskyed ciṅ / / hga yaṅ bkag pa ma mchis la / / sṅon gyi ji ltar phyis de bzhin / / de bzhin ñid ni thugs su chud /

24 / hphags pa rnams kyi[s] brten pa (2) yi / / bsgoms ma zhugs par mthsan med hdi / / rnam par çes par hgar hgyur ram /

---

(1) Xylogr. *bsruṅs*
(2) *brten pa* pour *bsten pa*.

25 / mthsan ma med la ma zhugs par / / thar pa med ces gsuṅs pai phyir / / de phyir khyod kyis theg chen rnam(s) / / ma lus par ni [80 B] de ñid bstan /

26 / bstod pai snod khyod bstod pa las / / bdag gi bsod nams gaṅ thob pa / / des ni hgro ba ma lus rnams / / mthsan mai hchiṅ las grol gyur cig /

Lokātītastava

[LOUANGE DE CELUI QUI A DÉPASSÉ LE MONDE]

1. Hommage à vous qui avez dépassé le monde, connaissant le savoir (*jñāna*) de l'isolement (*vivekajñāna* ?), et qui [cependant] êtes longtemps (1) exercé par la compassion pour l'utilité du monde.

2. Vous savez que les créatures n'existent pas en dehors des *skandhas* ; et [cependant], grand Muni, vous vous appliquez tout entier dans l'intérêt des créatures.

3. Intelligent (*dhīman*), vous enseignez aux intelligents que ces *skandhas* même sont comme une magie, un mirage, une ville de gandharvas, un rêve.

4. Les choses qui naissent en raison de cause et qui n'existent pas en l'absence de cause, comment ne pas admettre qu'elles sont manifestement semblables à un reflet (2) ?

5. Les éléments (*bhūtas*) ne sont pas perceptibles à l'œil ; comment les [choses] qui sont faites de ces [éléments] seraient-elles visibles (*cākṣusa*) ? Réfutant la perceptibilité des objets visibles (*rūpa*), vous avez ainsi parlé des objets visibles (*rūpa*) (3).

---

(1) *yun riṅ* plutôt que *yul riṅ*

(2) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 413 :
hetutaḥ saṃbhavo yeṣāṃ tadabhāvān na santi ye /
kathaṃ nāma na te spaṣṭaṃ pratibimbasamā matāḥ //

(3) Cette stance, — qui réfute la perceptibilité du *rūpa*, soit *mahā-*

6. Comme la *vedanā* (sensation) même n'existe pas en soi, puisqu'elle n'existe pas en l'absence de *vedya* (sensible), vous pensez que la *vedanā* aussi [, comme le *rūpa*,] n'existe pas en nature propre.
7. Si le nom et la chose (*artha*) ne sont pas différents, le feu brûlera la neige ; s'ils sont différents, [l'objet] ne sera pas pensé : ainsi enseignez-vous, vous qui dites la vérité (1).
8. Vous enseignez, au point de vue de l'expérience, agent dépendant de soi-même et acte ; mais vous pensez qu'ils n'existent qu'en raison l'un de l'autre.
9. Il n'y a pas d'agent, ni non plus de mangeur [du fruit de l'acte] ; mérite et démérite naissent par causation ; et ce qui naît en raison d'une cause ne naît pas, avez-vous dit, vous qui êtes le maître de la parole (2).
10. En l'absence d'objet de connaissance (*jñeya*), il n'y a pas de connaissance (*jñāna*) ; en l'absence de [connaissance], il n'y a pas de *vijñāna* ; par conséquent vous avez dit que *jñāna* et *jñeya* sont sans être propre.

---

bhūta, soit *bhautika*, — est citée dans *Madhyamakāvatāra* (Bibl. Buddhica, p. 200) avec des leçons plus correctes :

hbyuṅ rnams mig bzuṅ ma yin na /
/ de byuṅ mig bzuṅ ji ltar zhes /
/ gzugs la de skad gsuṅs pa na /
/ khyod kyis gzugs kyi hdzin pa bzlog /

a. *gzugs* est une faute pour *gzuṅ* ou *bzuṅ*, *b*. *de dṅos* = *tadbhāva* = *de byuṅ* = *tadbhava* ; *mig gi* = *cākṣusa* = *mig bzuṅ* = *cakṣurgrāhya*.

(1) Traduction hasardée.

(2) Ces deux stances sont citées dans *Bodhicaryāvatāra* IX, 73 (Bibl. Ind. p. 476)

kartā svatantraḥ karmāpi tvayoktaṃ vyavahārataḥ /
parasparāpekṣiki tu siddhir abhimatānayoḥ //
na kartāsti na bhoktāsti puṇyāpuṇyaṃ pratītyajam /
yat pratītya na taj jātam proktaṃ vācaspate tvayā //

a. La version tibétaine du Bodhic. porte *za ba po* = *bhoktā*, le *spyod pa* est obscur.

11. Si le caractère (*lakṣaṇa*) est différent du caractérisé (*lakṣya*), le caractérisé existera sans caractère [: par exemple, le feu sans chaleur] ; s'il n'y a pas de différence entre eux, ils n'existent ni l'un ni l'autre ; vous l'avez clairement expliqué (1).

12. Dégagé du *lakṣana* et du *lakṣya*, abandonnant l'expression en paroles, vous apaisez ce monde par le pur savoir.

13. Ce qui existe ne naît pas, ni non plus ce qui n'existe pas, ni non plus ce qui en même temps existe et n'existe pas ; ne naît pas de soi, d'autrui, des deux. Comment y aurait-il naissance ?

14. Ce qui existe, durant comme il est juste, ne périt pas ; ce qui n'existe pas, ne durant pas comme il est juste, ne périt pas.

15. Il ne convient pas que l'effet naisse de la cause détruite, ni non plus de la cause non détruite : vous pensez donc que la naissance est semblable à un rêve.

16. La production d'un effet en raison d'une cause détruite ou non détruite est comme la production d'une magie ; vous enseignez que toute production est telle (2).

---

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 64.
lakṣaṇāl lakṣyam anyac cet syāt tal lakṣyam alakṣaṇam /
tayor abhāvo 'nanyatve viṣpaṣṭaṃ kathitaṃ tvayā //
Notre version correspond à un texte *tadabhāvo*, mais le tibétain ne pouvait marquer le duel qu'en ajoutant une syllabe.

(2) *Bodhicaryāvatārapañjikā*, IX, 108 :
niruddhād vāniruddhād vā bījād aṅkurasaṃbhavaḥ /
māyotpādavad utpādaḥ sarva eva tvayocyate //
Variante dans la citation de *Madhyamakāvatāra*, p. 97 :
sa bon zhig daṅ ma zhig las /
/ myu gu hbyuṅ ba ma yin pas /
/ khyod kyis skye ba thams cad ni /
/ sgyu ma hbyuṅ ba bzhin du gsuṅs /

17. Aussi vous dites que ce monde doit être compris (*parijñeya*) comme produit par l'imagination (*parikalpa*) ; tout produit qu'il soit, il ne naît pas, il n'est pas détruit (1).

18. Le permanent (*nitya*) ne peut transmigrer, ni non plus l'impermanent : vous dites, ô le meilleur de ceux qui savent la vérité, que la transmigration est comme un rêve (2).

19. Les sophistes veulent que la souffrance soit faite par soi, par un autre, par les deux, ou qu'elle soit sans cause : mais vous enseignez qu'elle naît par causation (3).

20. Celà même qui est produit par causation, vous le regardez comme vide ; il n'y a pas d'être (d'existence) dépendant de soi : c'est là votre non-pareil rugissement (4).

« La pousse n'est produite ni de la semence détruite, ni de la semence non détruite : vous dites que toutes les naissances sont comme la production d'une magie ».

b. Notre texte porte « cause » et « effet » (*phala*), le *Bodhic*. et le *Madh. avat.* « semence » et « pousse » — Le *Madh. avat.* seul a une négation : *bījān nāṅkurasambhavaḥ*.

(1) Cité *Bodhic*. ibid.

atas tvayā jagad idaṃ parikalpasamudbhavam /
parijñātam asadbhūtam anutpannam na naśyati //

c. Au lieu de *asadbhūta*, notre texte porte *utpannam api*.

d. Le *gsuṅs* (*tvayā... ucyate*) du tibétain manque dans le sanscrit qui construit : *tvayā parijñātam*.

(2) nityasya saṃsṛtir nāsti naivānityasya saṃsṛtiḥ /
svapnavat saṃsṛtiḥ proktā tvayā tattvavidāṃ vara //

(3) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 55 et 234 :
svayaṃ kṛtaṃ parakṛtaṃ dvābhyāṃ kṛtam ahetukam /
tārkikair iṣyate duḥkhaṃ tvayā tūktaṃ pratītyajam //

(4) Cité Bodhicaryāvatārapañjikā, IX, 34 (p. 427)
yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatā saiva te matā /
bhāvaḥ svatantro nāstīti siṃhanādas tavātulaḥ //

a-b. Notre version correspond à un original : *yat pratītyasamutpannaṃ śūnyaṃ tad eva te matam*. — Nous rencontrons la même ligne dans un fragment de Stotra, cité Bodhicār. IX, 106, ad finem ;

21. Vous avez enseigné l'ambroisie de la vacuité pour qu'on abandonne toute imagination (*saṃkalpa*) ; mais celui qui se prend à la vacuité, vous le condamnez surtout (1).

22. Inintelligentes, dépendantes d'autrui, vides, produites par des causes comme sont les magies, ô protecteur, vous méditez l'irréalité de toutes les choses.

23. Vous ne produisez ni ne niez quoi que ce soit ; comme avant, ainsi après vous comprenez la *tathatā* (2).

24. Sans entrer dans la méditation (*bhāvanā*) pratiquée par les Nobles, on ne distinguera pas l'*ānimitta* ......

25. « Sans entrer dans l'*ānimitta*, il n'y a pas de délivrance » ; ainsi est-il dit ; aussi enseignez-vous la vérité, le Grand Véhicule sous tous ses aspects.

26. Par le mérite que j'ai acquis en vous louant, ô réceptacle de louange, puisse le monde entier être délivré du lien des *nimittas*.

III

/ sems kyi rdo rje bstod pa /

1 / gaṅ gis sems byuṅ dra ba ni / / sems ñid kyi ni bsal mdzad de /
/ sems kyi rmons pa sel ba yi / / raṅ sems de la phyag hthsal lo /

---

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatā saiva te matā /
tathāvidhaś ca saddharmas tātsamaś ca tathāgataḥ //

dont nous avons une exacte traduction

gaṅ zhig rten ciṅ hbrel bar hbyuṅ /
/ de la khyod ni stoṅ ñid bzhed /
/ de bzhin du ni dam chos te /
/ de daṅ mthsuṅs pa de bzhin gçegs /

Voir aussi *Madhyamakavṛtti*, XXIV, 13 (p. 503)

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe /

(1) Cité Bodhicar. IX. 2 (p. 359) et 33 (p. 425) :

sarvasaṃkalpahānāya sūnyatāmṛtadeśanā /
yasya tasyām api grāhas tvayāsāv avasāditaḥ //

(2) Comparer la stance 4 du *Nirupamastava*. On connaît la formule *yathā pure tathā pacchā*, Aṅg. I, p. 236, etc.

2 / sems can mos pa sna thsogs rnams / / tha dad lha yi dmigs pa la / / rin chen sems ni rnam grol las / / lha gzhan bsgrub tu yod ma yin /

3 / rim thob pa ni byaṅ chub ste / / sems ni hgro ba lṅa po yin / / bde daṅ sdug bsṅal mthsan ñid dag / / sems las ma gtogs cuṅ zad med /

4 / hgro ba kun gyis mthoṅ ba rnams / / cuṅ zad bsgom pai rnam pa yaṅ / / de kun sems kyi dra ba ru / / de ñid gsuṅ bas bstan pa yin /

5 / rnam par rtog pa spaṅs pai sems / / rnam par rtog pas sgo byas pai / / hkbor ba rnam rtog tsam ñid de / / rnam rtog med par thar pa yin /

6 / de bas kun gyis hbad pa yis / / byaṅ chub sems la phyag byao / / sems kyi rdo rjei bsgom pai phyir / / de ni byaṅ chub mchog ces bya /

7 / khams bskyed sems ni lus kyis bciṅs / / sems med khams ni khed (?) par hjug / / de phyir sems ni kun tu bsruṅ / / bde legs sems la saṅs rgyas hbyuṅ /

Cittavajrastava

[LOUANGE DU DIAMANT DE PENSÉE]

1. Hommage au *svacitta*, qui écarte l'erreur de la pensée, qui, étant lui-même pensée, écarte le filet produit par la pensée (1).

2. Les créatures, dans leurs diverses aspirations (*adhimukti*), conçoivent différents dieux (2) ; à part le joyau de la pensée (*cittaratna*), aucun autre dieu ne peut être prouvé.

3. La *bodhi* est progrès spirituel ; la quintuple destinée des créatures, c'est pensée ; les deux *lakṣaṇas*, bonheur

(1) En lisant en *b sems ñid kyis* (F. W. Thomas).

(2) La syntaxe paraît un peu dure, mais je tiens, avec M. F. W. Thomas, que le sens proposé est vraisemblable.

et douleur, n'existent aucunement en dehors de la pensée.

4. Ce que voient toutes les créatures (1), et aussi certaine forme de la méditation, tout cela est dans le filet de la pensée. Ainsi a enseigné celui qui dit la réalité (*tattvavādin*).

5. La pensée est libre d'idées (*vikalpa*) ; le *saṃsāra*, auquel l'idée ouvre la porte, n'est qu'idée ; par l'absence d'idée, délivrance (*nirvikalpo vimucyate*).

6. Par conséquent, tous, de toutes leurs forces, doivent rendre hommage à la pensée d'illumination. Pour cultiver ce diamant de la pensée (*cittavajra*), on le nomme « excellente illumination » (?).

7. La pensée produite par les *dhātus* est liée par le corps ; placez-la dans la sphère (*dhātu*) de l'absence de pensée (?). Par conséquent, gardez la pensée ; dans la pensée bien placée naît la *bodhi*.

IV

/ don dam par bstod pa /

1 / skye ba med ciṅ gnas med la / / hjig rten dpe las çin tu hdas / / ṅag gis brjod pai spyod yul min / / mgon khyod ji ltar brjod par bgyi /

2 / de ltar na yaṅ gaṅ hdra bas / / de bzhin ñid don spyod yul gyi / / hjig rten btags pa la gnas nas / / gus pa chen pos bdag gis bstod /

3 / skye ba med pai ṅo bo yis / / khyod la skye ba yoṅs mi mṅa / / mgon khyod gçegs daṅ byon mi mṅa / / dṅos mi mṅa la phyag hthsal hdud /

4 / dṅos med ma lags dṅos ma lags / / chad pa ma lags rtag ma

(1) Comparer Śaṃkara
sūryacandramasau vyoma tārācakraṃ vasundharā /
saritaḥ sagarāḥ śailāś cittasyaiva vibhūtayaḥ //

lags / / mi rtag ma lags rtag ma lags / / gñis mi mña la phyag thsal hdud /

5 / dmar dañ ljañ dañ btsod mdog min / / ser dañ nag pañ dkar ma lags / / khyod la kha dog yoñs mi dmigs / / mdog mi mña la phyag hthsal hdud /

6 / chen mo ma lags chuñ ma lags / / riñ dañ zlum pa ma lags la / / thsad med pa yi dños brñes pa / / thsad mi mña la phyag hthsal hdud /

7 / riñ min ñe ba ma lags çiñ / nam mkha ma lags sa ma lags / / hkhor min mya ñan hdas ma lags / / gnas mi mña la phyag hthsal hdud /

8 / chos rnams kun la mi gnas pas / / chos kyi dbyiñs kyi dños gyur ciñ / / mchog tu zab pa ñid brñes pas / / zab mo khyod la phyag hthsal hdud /

9 / de ltai bstod pas bstod bgyi am / / yañ na hdi ni ci zhig bstod / chos rnams thams cad stoñ pa la / / gañ la bstod ciñ gañ gis bstod /

10 / skye dañ hjig pa rnams spañs çin / / gañ la mtha dañ dbus med la / / gzuñ dañ hdzin pa ma mchis pas / / hdir ni khyod bstod nus pa gañ /

11 / gçegs dañ byon pa mi mña [81 B] zhiñ / / hgro spañs bde bar gçegs bstod pas / / bsod nams des ni hjig rten rnams / / bde gçegs gnas su hgro bar çog /

Paramārthastava

[Louange véritable]

1. Comment vous louer (1), ô protecteur, vous qui êtes sans naissance et sans séjour, qui dépassez la comparaison mondaine, qui n'êtes pas du domaine des paroles ?

2. Cependant, quel que je sois, [vous qui êtes] du domaine de la *tathatā*, placé dans la conception mondaine (*lokaprajñapti*), je [vous] loue avec un grand zèle.

(1) Peut-être *bstod* au lieu de *brjod* ; voir stances 2 et 9.

3. Par nature exempt de naissance, il n'y a point en vous naissance ; ni, ô protecteur, départ ou venue, ni existence (*bhāva*) : hommage !

4. Ni existant ni non existant, ni continu (*śāśvata*) ni interrompu (*uccheda*), ni permanent (*nitya*) ni impermanent, hommage à celui qui est exempt des dualités !

5. Ni rouge, ni vert, ni garance, ni jaune, ni noir, ni blanc : on n'aperçoit pas de couleur en vous, hommage à celui qui n'a pas de couleur !

6. Ni grand, ni petit, ni long, ni rond, il possède l'immesurable (*apramāṇabhāva*) ; hommage au sans-mesure !

7. Ni éloigné, ni proche, ni dans l'espace, ni dans la terre, ni en transmigration, ni en *nirvāṇa*, hommage à celui qui n'a pas de séjour !

8. En ne vous tenant en aucune chose, vous êtes devenu de l'être du *dharmadhātu* ; à vous, profond par la possession de l'extrême profondeur, hommage !

9. Je vous louerai par une telle louange, ou plutôt quelle est cette louange ? puisque toutes les choses sont vides, qui est loué ? qui loue ? (1)

10. Vous en qui, par l'abandon de la naissance et de la destruction, il n'est ni termes, ni milieu, rien qui soit pris, et rien qui prenne, qui est capable de vous louer ?

11. Par cette louange du Sugata, en qui n'est ni départ ni venue, qui a abandonné tout aller : par ce mérite, puissent les mondes aller au séjour des Sugatas.

---

(1) Cité dans *Pañcakrama*, III, 1 :
kaḥ stotā kaś ca saṃstutaḥ.

LINGUISTIQUE BOLIVIENNE.

LES DIALECTES PANO DE BOLIVIE,

PAR

G. DE CRÉQUI-MONTFORT ET P. RIVET.

Les peuples qui parlent des dialectes pano occupent la lisière septentrionale du vaste territoire bolivien, dont nous avons entrepris l'étude au point de vue linguistique.

Géographiquement, ils peuvent être classés en deux groupes distincts : le groupe occidental qui comprend les Arazaires, les Yamiaka et les Atsahuaka, le groupe oriental qui comprend les Pakaguara, les Karipuná, les Čakobo, les Sinabo, les Kapuibo.

Ces deux groupes sont séparés l'un de l'autre par un rideau de peuplades parlant des dialectes takana : les Tiatinagua ou Guarayo du rio Tambopata (1), les Toromona, qui vivent entre le Madidi et le Madre de Dios (2), les Araona et Kavina, répandus sur les rives du Madre de Dios et sur les cours supérieurs du Manuripi, du Tahua-

(1) NORDENSKIÖLD (Erland). *Beiträge zur Kenntnis einiger Indianerstämme des Rio Madre de Dios-Gebietes.* (*Ymer*, 1905, p. 265-312), p. 270.

(2) ARMENTIA (Padre Nicolás). *Navegación del Madre de Dios.* (*Biblioteca boliviana de geografía e historia.* I. La Paz, 1887), p. 45.

manu et de l'Abuná (1), les Guacanagua ou Guarayo du Madidi (2) et les Takana du Beni (3).

Les Arazaires ou Arasa se rencontrent sur les bords du rio Marcapata, affluent de gauche de l'Inambari (4), les Yamiaka sur le rio Yaguarmayo, affluent de droite de l'Inambari (5) et les Atsahuaka sur le rio qui porte ce nom et n'est autre que le Karama, affluent de gauche du Tambopata et sur le haut Chaspa, affluent de droite de l'Inambari (6).

Ce groupe pano a pour voisins, outre les tribus takana qui les séparent à l'est de leurs congénères, au nord les Mohinos, sous-tribu des Tiatinagua (Takana) du Tambopata et, sur la rive gauche du Madre de Dios, les Inapari (7), au nord-ouest les Tuyo-

---

(1) ARMENTIA, *op. cit.*, p. 50.

(2) CARDÚS (R. P. Fr. José). *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*. Barcelone, 1886, p. 294-295.

(3) D'ORBIGNY (Alcide). *Voyage dans l'Amérique méridionale*, t. IV, 1re partie, Paris, 1839 : *L'homme américain (de l'Amérique méridionale), considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*, p. 170.

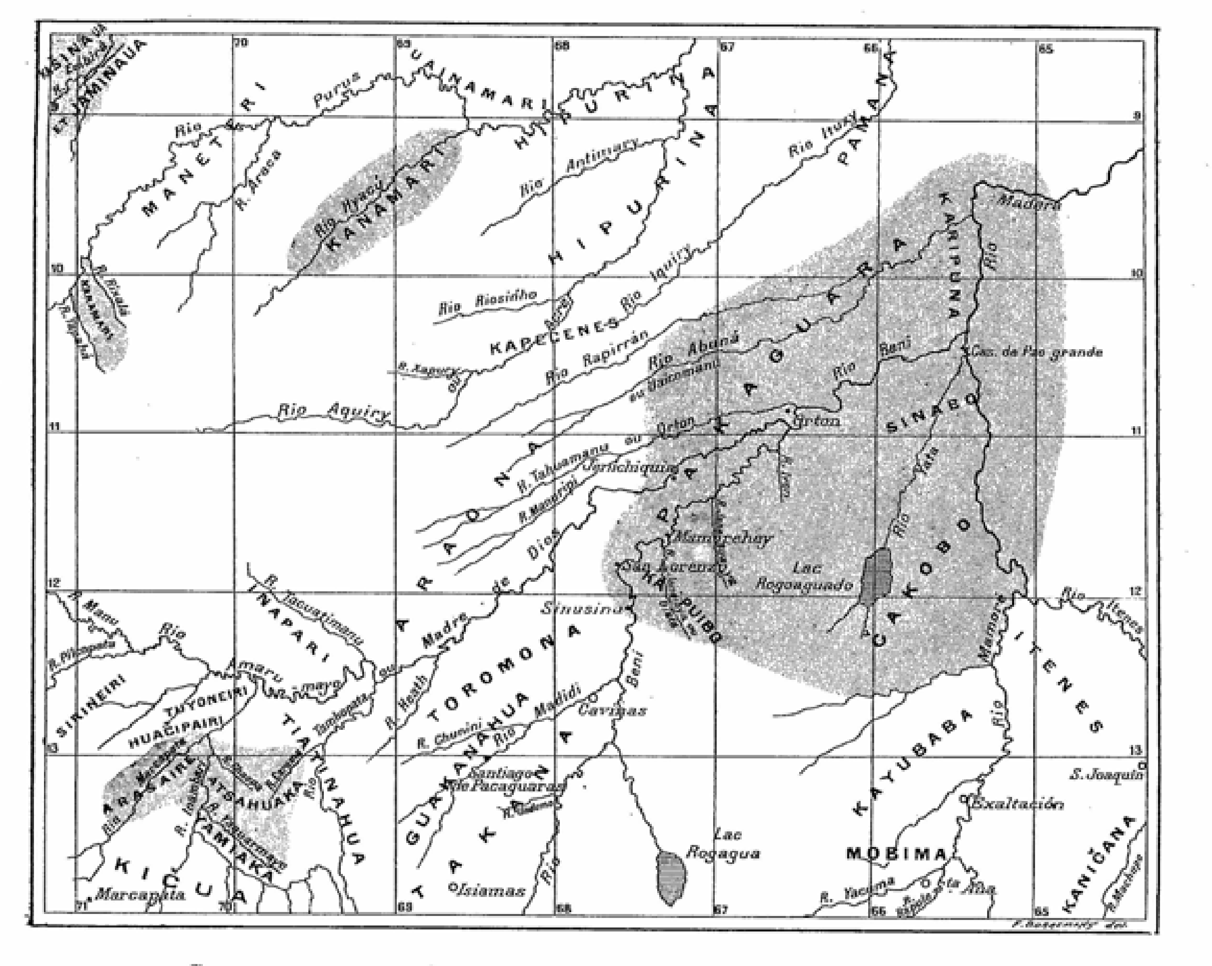
(4) NORDENSKIÖLD, *op. cit.*, p. 270 ; RIVET (Paul). *Sur quelques dialectes panos peu connus.* (*Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nouvelle série, t. VII, 1910, p. 221-242), p. 226.

(5) NORDENSKIÖLD, *op. cit.*, p. 271 ; RIVET, *op. cit.*, p. 221.

(6) NORDENSKIÖLD, *op. cit.*, p. 272.

(7) La langue des Inapari n'est connue que par un vocabulaire de 22 mots (STIGLICH (Germán). *La región peruana de los bosques* (*Colección de documentos oficiales referentes á Loreto*, t. XV, Lima, 1903, p. 308-495), p. 417). Cette langue est un dialecte arawak, qui parait présenter de grandes ressemblances avec le Piro et le Kampa :

eau	*uni*	*huni* (Piro)
lune	*kaire*	*kaširi* (Kampa)
paujil	*ireka*	*yeka* (Piro)
pava	*kanari*	*kanali* (Piro), *kanari* (Kampa)
pécari	*meriči*	*meriči* (Piro)
porc	*irari*	*iyáli* = jabalí (Piro)
poule	*tahuari*	*atahua* (Kampa)
singe hurleur	*káina*	*kina* (Piro)
soleil	*takuati*	*kienti* (Kampa)
tabac	*airipi*	*iripagi* = tabac en poudre (Piro)
tapir	*xama*	*giema*, *ciema* (Piro)
terre	*haxipa*	*kaspa* = boue (Piro)
yuca	*kemeka*	*čimeka* (Piro).



Carte indiquant l'emplacement des tribus panos de Bolivie.

neiri (1) et les Huačipairi (2), au sud les Kičua.

Le groupe oriental bolivien pano est beaucoup plus étendu que le précédent.

Les Pakaguara couvraient autrefois un territoire très vaste qui s'est restreint sous la poussée des tribus takana. C'est ainsi que la mission de Santiago de Pacaguaras fut fondée autrefois avec des éléments appartenant à cette tribu, sur la rive septentrionale du Madidi, en amont du confluent de cette rivière avec le Chunini (3). Cet établissement marque vraisemblablement la limite extrême de l'extension des Pakaguara, vers le sud. De nos jours, on les rencontre disséminés sur les deux rives du Beni (4), du bas Madre de Dios, du Mamoré, du Madera et de l'Abuná. Les Čakobo, les Sinabo, les Kapuibo et les Karipuná ne sont que des sous-tribus des Pakaguara. Les Kapuibo habitent le bassin du rio Biata ; les Čakobo vivent disséminés entre le Mamoré et le lac Rogoaguado, les Sinabo, aux environs des premiers rapides du Mamoré, dans la région appelée *Los Armendrales* ; enfin, les Karipuná, les plus septentrionaux de tous, habitent près des chutes du Madera. Natterer a rencontré deux de leurs tribus, l'une les Jakariá ou Jakaré-Tapuüja sur l'Abuná, l'autre les Šenábu (sans doute identiques aux Sinabo)

---

(1) La langue des Tuyoneiri n'est connue que par le vocabulaire recueilli par Nordenskiöld (*op. cit.*, p. 275-276). Ses affinités ne sont pas connues.

(2) La langue des Huačipairi n'est connue que par un court vocabulaire publié par Cardús (*op. cit.*, p. 325-326). Bien que renfermant un assez grand nombre de mots d'origine arawak, ses affinités nous paraissent encore incertaines.

(3) ARMENTIA, *op. cit.*, p. 42.

(4) Armentia signale leur présence à Sinusinu, à San Lorenzo, à Biata, à Mamorebey, à Jenechiquia, à Jenesuaya, sur le torrent Ivon et à Orton (ARMENTIA, *op. cit.*, p. 42-43).

en amont de la cascade de Pao grande (un peu en amont du confluent du Beni et de l'Itenes) (1).

Nous avons déjà indiqué que ce groupe oriental se trouve séparé du groupe occidental par des tribus takana. Au sud, il est en contact médiat avec des Takana également et avec les Kayubaba, au sud-est avec les Itenes, au nord avec les diverses peuplades du Purus, pour la plupart d'origine arawak, mais dont une au moins, les Kanawary, parle également un dialecte pano.

*
* *

Les dialectes pano parlés par les diverses peuplades boliviennes que nous venons d'énumérer sont pour la plupart peu connus. Nous donnons ci-après la liste des documents que nous possédons sur chacun d'eux à ce jour (2) :

Atsahuaka.

NORDENSKIÖLD (Erland). *Beiträge zur Kenntnis einiger Indianerstämme des Rio Madre de Dios-Gebietes.* (*Ymer*, 1905, p. 265-312), p. 275-276.

---

(1) CARDÚS, *op. cit.*, p. 290-291 ; ARMENTIA, *op. cit.*, p. 24, 42-43 ; D'ORBIGNY, *op. cit.*, p. 309 ; MARTIUS (Dr. Carl Friedrich Phil. von). *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*, t. I, *Zur Ethnographie*, Leipzig, 1867, p. 416.

(2) L'un de nous a déjà donné en 1910 la bibliographie remise à jour des langues pano (RIVET, *op. cit.*). Outre les additions qu'il convient de faire à la liste alors publiée en ce qui concerne spécialement les dialectes boliviens, nous signalerons l'ouvrage suivant, relatif au dialecte Schipibo, qui avait alors échappé au Docteur Rivet :

ARMENTIA (N.). *Idioma Schipibo. — Vocabulario del idioma Schipibo, del Ucayali, que es el mismo que el Pacaguara del Beni y Madre de Dios. Este es un dialecto de la lengua Pana, que es la lengua general del Huallaga, del Ucayali y de sus afluentes.* (*Boletín de la Sociedad geográfica de La Paz, Bolivia*, t. I, nº 1, 1898, p. 43-91).

Arazaire.

Llosa (Enrique S.). *Tribu de los Arazaires. Algunas voces de su dialecto.* (*Boletín de la Sociedad geográfica de Lima*, 16me année, t. XIX, 1906, p. 302-306) (1).

Čakobo.

Cardús (R. P. Fr. José). *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia.* Barcelone, 1886, p. 315.

Nordenskiöld (Erland). *Indianer och Hvita.* Stockolm, 1911, p. 230-240.

Karipuná ou **Jaun-avo.**

Martius (Dr. Carl Friedrich Phil. von). *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*, t. II, *Zur Sprachenkunde*, Leipzig, 1867, p. 240-242.

Pakaguara.

d'Orbigny (Alcide). *L'homme américain (de l'Amérique méridionale), considéré sous ses rapports physiologiques et moraux.* (*Voyage dans l'Amérique méridionale*, t. IV, 1re partie, Paris, 1839, p. 80) (1).

Heath (Edwin R.). *Dialects of Bolivian Indians. A philological contribution from material gathered during three years residence in the department of Beni, in Bolivia.* (*Kansas city Review of Science and Industry, a monthly record of progress in Science,*

---

(1) Ces divers vocabulaires ont été déjà reproduits par l'un de nous (Rivet, *op. cit.*). Dans ce travail, le Docteur Rivet a insisté sur ce fait que, d'après le vocabulaire de Llosa, les Arazaires sont certainement des Pano, tandis que, d'après la liste de mots arasa publiée par Nordenskiöld, (*Beiträge zur Kenntnis*, etc.... *op. cit.*, p. 275-276), cette tribu parlerait un dialecte takana. Comme il ne peut y avoir aucun doute sur l'identité des Arasa et des Arazaires, il y a tout lieu de supposer que cette peuplade emploie les deux langues, comme Nordenskiöld l'a noté chez les Yamiaka.

mechanic Arts and Literature, vol. VI, n° 12, avril 1883, p. 679-687), p. 683-687 (1).

Armentia (Padre Nicolás). *Navegación del Madre de Dios.* (*Biblioteca boliviana de geografía e historia.* I La Paz, 1887, *passim*, p. 182-184 et 189-191) (1).

Yamiaka.

X. *Los salvajes de San Gabán.* (*Boletín de la Sociedad geográfica de Lima*, 11me année, t. XI, 1902, p. 353-356) (1).

Nordenskiöld. *Beiträge zur Kenntnis*, etc. ..... *op. cit.*, p. 275-276.

A tous ces documents que nous croyons utile de réunir en les publiant à nouveau, nous ajoutons, comme documents inédits, le vocabulaire pakaguara de d'Orbigny conservé parmi les manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris et des listes supplémentaires de mots Yamiaka et Atsahuaka qui nous ont été aimablement communiquées par E. Nordenskiöld.

*
* *

Ces documents permettent de découvrir quelques-unes des particularités principales des dialectes pano de Bolivie.

Genre. — Ces langues ignorent la distinction générique (2). Pour désigner le mâle et la femelle, elles préposent ou postposent au nom du mâle les mots qui signi-

---

(1) Voir la note de la page 23.

(2) Signalons toutefois la mutation de *a* en *i* dans les deux mots suivants :

mon mari, *nó-ahuáni* (C_2)
mon épouse, *nó-ahuini* (C_2)

fient « femme » [*yosa* (P_3) (1), *yussa* (K), *yóša* (C_2),e tc...], ou « épouse » [*nó-ahuini* (C_2)] ou inversement au nom de la femelle le mot signifiant « homme » [*huni* (P_1-A), *xuni* (P_3), etc...] :

fils, *no-vake* (P_1)	fille, *yosa-bake* (P_3)
wákö (K)	*yussa-wákö* (K)
huáki (C_2)	
chien, *časpa* (P_1-P_2-K)	chienne, *čášpa-huini* (C_2)
čášpa (C_2)	
poule, *patiari* (P_1)	coq, *patiari-vene* (P_1)
patári (C_2)	
fille, *no-vake* (P_1)	fils, *xuni-bake* (P_3)
	garçon, *omi-báke* (P_2)

Nombre. — En Pakaguara, le pluriel est indiqué par le suffixe *-abu*, *-bu* (2) :

celui-ci, *nexto*	ceux-ci, *nexto-abu*
celui-là, *uxnu*	ceux-là, *uxnu-abu*
» *hua*	» *hua-bu*
il, *zanihua*	ils, *zanihua-abu*
femme, *yosa*	femmes, *yusá-bu*.

En Čakobo, le pluriel est obtenu par préfixation de *itča-* qui signifie « beaucoup » [*idža* (P_1), *üča* (K), *étča-ynoa* (At)] :

chien, *čášpa*	chiens, *itča-čášpa*.

Pronoms personnels. — De nos divers vocabulaires, on peut extraire la liste suivante des pronoms personnels :

---

(1) Voir pour ces abréviations la note de la page 46.

(2) Il semble que, dans certains cas, *abu* puisse être préfixé :

ato, celle-ci (P_1)
abo-ato, ils (P_1).

	Y.	At.	P.	C.	A.
je	*e-kéa*	*e-kía*	*ea* *uáu* *noe*	*ía* *hia-sro* (5)	*nu-na* (6)
tu	*mi-kía*	*mia* *mi-kía*	*nia* *mi*	*mía* *mia-ni*	*mi-na* (6)
il	»	»	*haa* (1) *zani-hua*	*zoni-hua*	»
nous	»	»	*xóa* *no-ke* (2) *nu* *nu-ra*	*noki-rzo* (5)	»
vous	»	»	*mi-ato* (3)	*zuni-m-ato*	»
ils	»	»	*zani-hua-abu* *abo-ato* (4)	*zoni-hua*	»

En Pakaguara au moins, ces pronoms personnels peuvent se décliner par addition de divers suffixes :

de moi,	*noe-na* (7)	de toi,	*mi-n*, *mi-na*.
pour moi,	*noe-na*	pour toi,	*mi-na-su*
à moi,	*noe*	à toi,	*mi-a*
avec moi,	*ea-yagüi*	avec toi,	*mi-ayagüi*
de nous,	*nu-n*, *nu-na*	de vous,	*mi-ato-na*
pour nous,	*nu-nena*	pour vous,	*mi-ato-na-su*
à nous,	*nu-a*	à vous,	*mi-ato*
avec nous,	*nu-ra-yagüi*	avec vous,	*mi-ato-yagüi*.

(1) Cf. *hua*, celui-là (P_3).
(2) Cette forme correspond au pronom possessif.
(3) Ce mot doit signifier « toi et celle-ci » [*mi*, toi ; *ato*, celle-ci (P_1)].
(4) Sans doute « celles-ci » [*ato*, celle-ci ; *abo*, préfixe du pluriel].
(5) Voyez plus loin l'explication que nous proposons de ces formes (p. 35-36).
(6) Ce sont vraisemblablement les adjectifs possessifs donnés par erreur comme pronoms personnels.
(7) Armentia à qui nous empruntons cette déclinaison donne *no-ke* pour « de moi » et *noe-na* pour « mien ». L'inversion paraît si évidente que nous avons cru pouvoir la corriger ici et dans notre vocabulaire.

Le génitif semble être formé régulièrement par suffixation de *-n*, *-na*, l'ablatif par suffixation de *-ayagüi, -yagüi* ; le suffixe du datif *-su* est moins régulier (1).

Adjectifs possessifs. — Les adjectifs possessifs se rencontrent sous deux formes dérivées l'une et l'autre des pronoms personnels ; l'une, que nous appellerons la forme pleine, n'est autre que le génitif du pronom correspondant, l'autre est une forme raccourcie, réduite au radical et qui ne s'emploie que préfixée :

	P.	C.	A.	K.
mon,	*noe-na* (2)	*nóu-na*, *no-*	*noe-na*	*no-*
ton,	*mi-n*, *mi-na*	*mí-na*, *mi-*	*mi-na*	»
son,	»	»	»	*mié-na* (3)
notre,	*nu-n*, *nu-na*	»	»	»
votre,	*mi-ato-na*	»	»	»

Pronoms possessifs. — Nous ne possédons la liste des pronoms possessifs qu'en Pakaguara. Ils sont formés, au moins pour les deux premières personnes, par suffixation de *-ke* au radical du pronom personnel. Pour la troisième personne, le suffixe est *-e* ; quant au radical *tso*,

(1) Les pronoms relatifs peuvent se décliner de la même façon en Pakaguara :

qui ? *subini*,
pour qui ? *subini-su*,
avec qui ? *subini-agüi*.

(2) Voir la note 7 de la page 26.

(3) Cet adjectif possessif ne nous est attesté que par la phrase suivante notée par Natterer :

mié-na	*pui*	*naiamakö*
son	frère	est-mort

On peut se demander si la traduction exacte ne serait pas plutôt « ton frère est mort », en raison de la grande ressemblance entre *mié-na* et les adjectifs possessifs de la 2[me] personne dans les autres dialectes.

il correspond peut-être à la forme du pronom personnel de la 3[me] personne : *zo-ni-hua :*

mien,	*no-ke* (1),	nôtre,	*nu-ke,*
tien,	*mi-ke,*	vôtre,	*mi-ke,*
sien,	*tso-e,*	leur,	*tso-e.*

Préfixes. — *no-*, *nu-*, *na-*. Un assez grand nombre de noms de notre vocabulaire sont pourvus de ce préfixe :

nó-ahuáni, mari (C_2)	*no-vake*, fils, fille (P_1)
nó-ahuini, épouse (C_2)	*no-piana*, neveu, nièce (P_1)
no-pohui, sœur (P_1)	*nó-tåte*, ventre (At)
nu-huiza, frère (P_1)	*no-čaita*, grand père (P_1)
no-toko, nombril (P_1)	*na-huintay*, rame (A).

Ce préfixe correspond, sans aucun doute, à la relation possessive de la 1[re] personne, comme le montrent les exemples suivants :

nó-šobo, ma maison (C_2)
xabuki *no-papa* *nasnariki* (C_1) (2)
hier mon-père est-mort

Dans un seul exemple, fourni par le vocabulaire de d'Orbigny, le préfixe *noke* apparait (*noke-papa*, père). Comme nous l'avons vu plus haut, il n'est autre que le pronom possessif de la 1[re] personne.

mi-, *ni-*. Ce préfixe correspond à la relation possessive de la 2[me] personne :

mí-šobo, ta maison (C_2)
ni-sobo *kiti-kata* (C_1)
(à) ta-maison va

(1) Voir la note 7 de la page 26.

(2) D'après cette interprétation, il est probable que la phrase de Cardús « j'ai tué un jaguar avec la flèche » doit se traduire littéralement :

kamanu *hiaki* *no-pia*
jaguar j'ai tué (avec) ma-flèche.

me-xui *kakia* (C_1)
ton-idiome je-comprends

Suffixes. — La suffixation joue un role considérable dans les langues pano en général, ainsi que P. W. Schmidt l'a mis en lumière dans son analyse critique du dictionnaire Sipibo publié par von den Steinen (1). Les dialectes de Bolivie ne font pas exception à la règle. Nous ne ferons toutefois que signaler ici les principaux suffixes, que nous avons cru y trouver. Un certain nombre sont identiques à ceux que P. W. Schmidt a indiqués et dont il a tenté de déterminer le sens primitif. Nous laisserons de côté tous ceux, dont l'existence ne nous paraît pas suffisamment établie, et pour lesquels il eut été indispensable de faire une étude d'ensemble comparative des dialectes pano, étude qui ne rentrait pas dans le cadre de ce mémoire, et qui seule pourra établir, si, comme le suggère P. W. Schmidt, ces suffixes sont les restes d'un système de classification analogue à celui que l'on trouve si développé dans les dialectes chibcha du Centre-Amérique.

-ustina, *-stixna*, *-stina*.

Ce suffixe ne se rencontre que dans le vocabulaire pakaguara de d'Orbigny :

maison, *čobo-stina* (*šobo*, maison)
fille, *yoča-raku-ustina* (*yosa-bake*, fille)
garçon, *huaku-stixna* (*huáki*, fils)
vase de terre, *šam-ustina*.

Nous supposons que ce suffixe est une forme abrégée de l'adjectif numéral *huistixna*, un.

---

(1) *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, t. XXXV, (3me série, t. V), 1905, p. 127-130.

-tay, *-ti*, *-te*.

La plupart des objets fabriqués se terminent dans les divers dialectes pano boliviens par un de ces trois suffixes, la forme *tay* étant celle de l'Atsahuaka, du Yamiaka et de l'Arazaire, les formes *ti*, *te* celles du Pakaguara et du Karipuna (1) :

instrument pour monter aux arbres, *šaša-tay* (At)
flèche pour pêcher, *huăka-tay* (At)
canot, *nu-tay* (Y_2), *nun-tay* (A), *no-ti* (P_1), *nú-ti* (P_2), *nu-ti* (P_3)
arc, *kanu-tay* (At), *kana-ti* (P_1), *kanna-ti* (K), *karnia-ti* (P_2)
petite flûte, *masten-tay* (A)
peigne, *huiš-tay*, *huoš-tay* (At)
hameçon, *huaras^e_in-tay* (Y_2-At)
miroir, *anowuiso-tay* (At)
rame, *na-huin-tay* (A), *hui-ti* (P_1)
bois pour faire le feu, *čiipa-tay* (A), *čipa-tay* (Y_2-At)
chemise de coton, *ray-tay* (Y_2-At)
corbeille carrée, *čipria-tay* (At)
couteau, *šu-tay* (Y_2), *čo-tay* (A)
diadème de plumes, *mahi-tay* (Y_2), *šāvăni-mahi-tay* (At)
éventail pour attiser le feu, *huikan-tay* (At)
aiguille, *wuarasen-tay* (Y_2-At)
petite cuiller percée de trous, *pain-té* (K)
fusil, *toé-té* (K)
assiette, *tes-ti* (P_3).

-poto, *-posto*, *-potŭ́ko*, *-putuku* (2).

Ces divers suffixes semblent servir à la composition des

(1) Notons cependant qu'on retrouve ces suffixes dans quelques mots désignant des parties du corps :
cœur, *ša-uvin-tay* (At), *ši-huin-tay* (A), *oi-ti* (P_1), *xohi-ti* (P_3) ;
poitrine, *šiipan-tay* (A), *šipa-ti* (P_2), *čipa-ti* (P_1) ;
ventre, *nó-tắ-te* (At) ;
rate, *taas-ti* (At).

(2) Ces deux derniers suffixes sont probablement composés des suffixes *-poto* et *-ko* (voir p. 32) juxtaposés.

mots désignant les renflements articulaires du corps :

genou, *ra-poto* (P_1), *ram-putuku* (A)
coude, *huaš-poto* (P_1) *pås-potůko* (At)
cheville, *ho-poto* (P_1)
talon, *či-posto* (P_1).

-rani (1).

Ce suffixe entre en Pakaguara dans la composition d'un certain nombre de mots désignant les poils du corps :

barbe, *keni-rani* [*kuéni* (P_2), *kenay* (At)]
cils, *huišpi-rani*
sourcils, *huiško-rani*.

-pohi, -puhi.

Ce suffixe, dont la signification est « plume » en Pakaguara, entre dans la composition des mots désignant les appendices caducs des animaux et des végétaux :

poils, *isa-puhi* (P_1),
feuille, *ni-pohi* (P_1).

-sasi, -sắsi, -sasti.

Ces suffixes servent en Atsahuaka et en Yamiaka à composer les mots désignant les ongles ou les griffes. Ils paraissent avoir comme correspondants en Karipuná et en Pakaguara les suffixes *-tsis, -tis* :

ongle, *máu-sâsi* (Y_2-At), *mué-tsis* (K), *mui-tis-ną* (P_1)
griffe d'oiseau, *tayan-sasti* (At)
doigt du pied (sans doute : ongle de pied), *ta^o_u-sasi* (At) (*ta^o_u*, pied).

-kani, -kana, -kina, -ckena, -kini, -kin.

Ces divers suffixes, dont chacun est propre à un dialecte,

(1) *rani* signifie en Sipibo « laine, duvet ».

se retrouvent dans un certain nombre de mots désignant des parties du corps :

anus, *poin-kani* (At) (*poi*, intestin)
oreille, *pau-kani* (A), *páu-kani* (Y_2-At)
nez, *ré-kani* (Y_2-At), *ra-ckani* (A), *rí-kini* (C_2), *iri-kina* (P_1), *erö-kin* (K)
main, *ma-káni* (At), *ma-ckena* (A), *muć-kana* (K), *mä-kina* (C_2), *mo-kina*, poignet (P_1).

-ke, *-ki*.

Ce suffixe se substitue aux précédents, dans certains cas :

main, *me-ke* (P_3)
oreille, *paho-ki* (P_1), *páu-ki* (C_2), *pas-ki* (P_2), *pau-ke* (K)
pénis, *bési-ke* (Y_2-At) [*buxi*, *busi* (Sipibo)].
narines, *reča-ki* (P_1).

-ku, *-ko*, *-ka*, *-čo*.

Comme le précédent, ce suffixe entre dans la formation de mots désignant des parties du corps :

épaule, *pui-čo* (P_1) [*pii* (At)]
intestins, *po-ko* (P_1) [*poi* (At)]
poitrine, *šipată-ka* (At) [*šiipantay* (A), *šipati* (P_2), *čipati* (P_1)]
gorge, *tepu-ku* (A), *tépŏ-ka* (At) [*tepu*, occiput (Sipibo)]
jambe, *hui-ko* (P_1), *hui-ku* (A), *uí-ko*, mollet (K).

-hui, *-hue*, *-uvi*.

Comme les précédents, ce suffixe sert à former un certain nombre de mots désignant des parties du corps :

œil, *huira-hui* (Y_2-A-At) [*huiro* (P_1)]
colonne vertébrale, *kaša-uvi* (At) [*kašo*, dos (P_1)]
tête, *maša-hue* (A) [*masu*, crâne (Sipibo)] (1)

(1) Il est à remarquer que dans ces trois exemples, l'*o* ou *u* final du mot radical *(huiro*, *kašo*, *masu)* se change en *a* devant le suffixe *hui*.

avant-bras, *mu-hui* (P_1)
menton, *ke-hui* (P_1).

-si, -še, -či, -čé, -š.

Comme les précédents, ces suffixes se retrouvent dans un certain nombre de mots désignant des parties du corps, et, en outre, dans des mots désignant des productions naturelles animales ou végétales :

lèvres, *kihůat-či* (Y_2), *kihuát-či* (At), *kip̣ua-či* (A)
peau, *vi-či* (P_1)
côte, *pi-či* (P_1)
cuisse, *ki-či* (P_1), *ki-šé* (K)
vulve, *hő-še* (At-Y_2)
poitrine, *šip̣i-š* (Y_2)
pet, *$s^{e}_{\breve{o}}$pĭ-si* (Y_2-At)
œuf, *vua-či* (P_1), *va-čé* (K)
écorce, *ni-ši* (At).

-čnạ, -šnạ, -xna, -nạ, -na.

Ces différents suffixes, dont le sens nous échappe, sont de beaucoup les plus fréquents. On les retrouve dans les mots les plus dissemblables comme signification :

ventre, *p̣očo-snạ* (P_1) [*p̣ušú* (K)]
bouche, *kehui-xna* (P_1) [*kehui*, menton (P_1)]
sable, *maši-na* (P_1-K) [*máaši* (Y_2-At)]
tonnerre, *tureki-na* (P_1) [*terénke* (K)]
bras, *poya-na* (P_1)
cacao, *guakano-xna* (P_1)
ongle, *mui-tis-nạ* (P_1)
cou, *tika-na* (P_1)
crocodile, *kapui-xnạ* (P_1), *kapúe-na* (K)
oiseau, *isa-xna* (P_1)
iguane, *čeke-xnạ* (P_1)
jaguar, *kama-nạ* (P_1)
fesse, *čika-čnạ* (P_1)
etc... etc...

-hua, *-wua*, *-ua*, *-ha*, *-va*, *-a*.

Ce suffixe, presque aussi fréquent que le précédent, semble entrer surtout dans la formation de mots désignant des animaux, des plantes :

palmier cusi, *čuvini-va* (P_1)
canne-à-sucre, *húastay-va* (At), *huastai-hua* (A)
petit palmier épineux, *činipa-va* (P_1)
arundo saccharoides, *tau-va* (Y_1-At)
roseau en éventail, *tahua-hua* (P_1)
gynerium sagittatum, *taa-hua* (A)
bambou, *tĩpu-ha* (P_1)
tatou, *pano-á* (K), *panu-ha* (P_1), *pana-hua* (P_1)
pécari, *niča-ya-hua* (P_1), *ya-ua* (K)
aigle, *tetepa-hua* (P_1)
duc ñacurutu, *popo-ha* (P_1) (*popo*, effraie)
bétail, *šahín-hua* (A)
tapir, *šayn-oa* (Y_2)
capricorne, *tiča-hua* (P_1)
chien, *inawua-wua* (Y_1-At), *inaní-hua* (Y_1), *ynahuan-hua* (A)
jaguar, *ina-hua* (At)
hydromis, *šuya-hua* (P_1)
ampullaires, *čo-hua* (P_1)
jabiru, *kanera-hua* (P_1)
autruche, *niga-hua* (P_1)
perroquet, *oba-hua* (P_1), *bá-uă* (K)
poule, *atá-hua* (Y_1)
orvet, *noini-va* (P_1)
fleur, *nix-ua* (P_1).

Diminutifs. — Les diminutifs se font, suivant les dialectes, par suffixation de *-pišté*, *-piste*, *-pistia*, *-püska*, *-pünska*, qui signifie « petit » :

petite maison, *šobo-pištë* (C_2) (*šobo*, maison)
garçon, *bake-piste* (P_3) (*no-vake*, fils)
fille, *yosa-piste* (P_3) (*yosa*, femme)
fournier, *isa-pistia* (P_1) (*isa-xna*, oiseau)
enfant, *wakö-pünska* (K) (*wákö*, fils)
chat, *kama-pistia* (P_1), *kăman-püska* (K) (*kămán*, *kamaní*, jaguar)

Composition. — Les mots composés se forment par simple juxtaposition, le déterminé précédant le déterminant :

čita-ene, miel (P_1) (*čita*, canne-à-sucre, *xene*, eau)
či-kuani, fumée (Y_2-At) (*či*, feu, *koane*, brouillard)
atza-mútu, farine de manioc (K) (*atsa*, manioc, *mútu*, farine ?)
sökö-mútu, farine de maïs (K) (*šröki*, maïs, *mútu*, farine ?)
hono-šetu, croc de pécari (At) (*ono*, pécari, *šëta*, dent)
huasi-vimi (P_1), *uassĭ-vimin* (K), riz (*guassi*, *huasi*, herbe, paille, *vimi*, *vimin*, fruit)
šăvăni-mahitay, diadème de plumes (At) (*šăvăni*, arara, *mahitay*, diadème)
xene-tiaha, mouette et hirondelle de mer (P_1) (*xene*, eau, *tiaha*, vanneau).

Verbe auxiliaire. — Suivant Armentia (1), le verbe *aki*, « faire », joue en Pakaguara le rôle d'auxiliaire pour la conjugaison de presque tous les verbes. Nous n'avons rien observé à ce sujet, mais nous devons noter la présence du suffixe *-šu*, *-šo*, *-su*, *-sso*, *-so*, *-sro*, *-rso*, *-rzo*, dans un certain nombre de mots ou de locutions, où il semble jouer le rôle d'un véritable auxiliaire :

---

(1) ARMENTIA, *op. cit.*, p. 187.

šuma-šu ea, je me porte bien (P_1)
bien-suis moi
soma-so, oui (litt. : c'est bien) (C_1).
neno-šo (P_1), *nia-sso*, *nia-rso* (C_1), il y a
yama-rso, il n'y a pas (C_1)
yama-su, jamais (litt. : il n'y a pas) (P_3)
naipa-sso huara, dieu est au ciel (C_1)
ciel-est dieu
hia-sro, je (litt. : je suis, c'est moi) (C_1)
noki-rso, nous (litt. : nous sommes, c'est nous) (C_1)
huapa-sro, j'aime (C_1).

Conjugaison. — Nous avons très peu de renseignements sur la conjugaison des dialectes pano de Bolivie.

Les diverses personnes des différents temps sont nettement indiquées en Pakaguara, en Čakobo et en Karipuná par suffixation des pronoms personnels correspondants :

j'irai, *kasnari-kia* (C_1)
je vais, *ka-kia* (C_1)
je veux, *ake-kia* (P_1), *aia-keá* (K), *kikas-kia* (C_1)
je dormirai, *uurša-kiá* (K)
je ne chante pas, *pavé-iáma-nikana-ea* (K)
tu chantes, *pavé-nikani-mia* (K).

Dans ces divers exemples, il est, en effet, évident que les suffixes *-kia*, *-kea*, *-ea* et *-mia* ne sont autres que les pronoms personnels de la première personne *ekéa* (Y), *ekía* (At), *ea* (P), *ía* (C) et de la deuxième personne *mia* (At), *mi* (P), *mía* (C).

Cette particularité semble spéciale aux langues du groupe bolivien ; en Sipibo, en effet, les pronoms personnels précèdent toujours le verbe :

aller, *kai* — je vais, *eare-kái*
tu vas, *mira-kái*
il va, *are-kaí*
etc... etc...

En ce qui concerne les variations temporelles, nos renseignements sont encore plus incomplets.

Un grand nombre de verbes de nos vocabulaires nous sont donnés avec la terminaison *-ki*, *-kö*, *-ke* :

éšu-ki (Y_2) couper
ma-kö (K), mourir
yoayoan-ki (A), dire, aviser
pahen-ki (A), s'énivrer
šeunšeun-ke (A), se fatiguer
raskei-ki (A), avoir peur
a-ki (P_3), faire
ca-kö (K), mordre
yakaa-kí (A), s'asseoir
usă-ki (At-Y_2), *husa-ki* (A), dormir
niske-ke (A), se fâcher
nii-ki (A), se lever
huandi-ki (A), *húini-kĭ* (At), pleurer

Les exemples suivants semblent indiquer que ce suffixe est la désinence du passé :

heuvi *ko-ki* (At)
l'arbre est-tombé

xabuki *no-papa* *nasnari-ki* (C_1)
hier mon-père est-mort

xabuki *ka-ki* (C_1)
ce-matin je-suis-allé

naia-ma-kö (K)
il-est-mort

no-pui *naia-ma-kö* (K)
mon-frère est-mort

kamanu *hia-ki* *no-pia* (C_1)
jaguar j'ai-tué (avec) ma-flèche

Celà est d'ailleurs en parfaite concordance avec ce qui se passe dans d'autres dialectes du même groupe, notamment en Sipibo et en Pano :

il va, *areká-i*	il alla, *areká-ke*
il aime, *miranú-ye*,	il aima, *arénúi-ke*
il a, *avio*	il avait, *avia-ki*

Une terminaison au moins aussi fréquente que la précédente est la terminaison *-hue*, *-hui*, *-ue*, *-vè*, *-xue*, *-hü*, *-hu*, *-e*, qui devient assez souvent en Pakaguara *-hua*, *-huą*, *-huan* :

accoucher, *huake-hui* (P_1)	allumer du feu, *cü-uvá-ué* (K)
courir, *ava-xué* (P_1)	chanter, *nahuani-hue* (P_1)
aller, *ka-hu* (P_3)	parler, *oi-vè* (P_1)
dormir, *oša-huan* (P_1-P_3)	donner, *akia-hua* (P_1)
pêcher, *huestii-huą* (P_1)	
etc	etc....

Ces divers suffixes semblent correspondre à l'impératif ; c'est presque toujours, en effet, avec cette désinence que nous sont fournis les verbes à ce temps dans nos vocabulaires :

apporte ! *akibo-hue* (P_1), *norifuo-hue* (At)
prends ! *á-hui* (C_2)
regarde ! *isu-hue* (P_1)
viens ! *o-hue* (P_1), *oua-e*, *ua-é* (K)
appelle ! *kena-hua* (P_1)
lève-toi ! *ni-hue* (P_1)
va-t'en ! *me-hü* (Y_1)
couche-toi ! *eraka-hu* (P_1)
donne ! *ökö̈a-ué* (K), *ekia-hue* (P_1).

Cette interprétation nous est confirmée, comme celle du suffixe *-ki*, par l'étude du Sipibo. Dans ce dialecte, en effet, la désinence *-ue* marque également l'impératif :

j'aime, *eare-niiye*, *ea-nuye*	aime ! *mibi- niiihé-ue*, *mi-nui-hue*
je vais, *eare-kai*	va ! *min-kata-hue*
je suis, *ear-i-ke*	sois ! *mia-i-hue*.

En Atsahuaka et en Arazaire, la terminaison verbale dominante est *-ito*, *-yton*, *-ytu*, *-yta* :

nager, *mehuana-íto* (A)
porter quelqu'un, *papi-íto* (A)
rire, *sēr-ito* (At)
siffler, *šeysó-yton* (At)
marcher, *kaa-íto* (A)
coïter, *čōta-yta* (At)
se dévêtir, *raitifuič-ito* (A)
se gratter, *huišikita-yto* (At)
manger, *pia-íto* (A)
se peindre, *révišikita-yto* (At), *mašenk-ito* (A)
puer, *šōušiaká-yto* (At)
souffler le feu, *čišuaka-yto* (At)
tousser, *ŏku-ytu* (At)
chanter, *kemanita-yto* (At)
couper, *kasayka-yto* (At)
se laver, *maypunata-yto* (At).

Nous retrouvons encore la même terminaison, en Atsahuaka, dans un adjectif verbal (mort, *naa-yto*) et dans trois substantifs (faim, *šaufa-yto ;* sel, *uiahua-yto ;* éternuement, *patayšik-ito*).

Nous n'en avons trouvé qu'un seul exemple dans nos autres dialectes : c'est l'adjectif : sot, *kayama-ito*, du Pakaguara.

Nous ignorons le sens de ce suffixe. Il est remarquable qu'il entre dans la composition de verbes neutres ou réfléchis, exprimant tous des actions matérielles se rapportant à l'homme. Nous serions tentés d'y voir une espèce de gérondif, car cette interprétation pourrait s'appliquer aux formes, non verbales en apparence, où nous avons retrouvé ce suffixe.

Adjectifs. — Dans la classe des adjectifs, nous devons signaler encore quelques suffixes.

Le suffixe *-sihua* entre dans la composition des adjectifs exprimant les idées de « froid » et de « chaud », en Arazaire :

ithsi-sihua, chaud
mathsi-sihua, froid (1).

(1) On retrouve le même suffixe dans le mot par lequel les Atsahuaka désignent le rio Tambopata « *papat-sihua* ».

Le suffixe *-tima* apparait en Pakaguara dans les exemples suivants :

> *čua-tima*, maigre (P_1)
> *ina-mia-tima*, triste (P_1) (litt. : toi triste),

auxquels nous devons ajouter l'adverbe *keyo-tima*, toujours (P_3).

Les pronoms personnels peuvent être suffixés aux adjectifs comme aux verbes ; il en résulte une sorte de conjugaison, que le verbe auxiliaire soit exprimé, ou sous-entendu comme cela semble être la règle :

> *issin-keá* (K), malade-moi (je vais mal)
> *šuma-šu-ea* (P_1), *šuma-éa* (K), bon-moi (je vais bien)
> *seá-éa* (K), rassasié-moi (je suis rassasié)
> *ina-mia-tima* (P_1), triste (-toi)
> *huakatzina-mia* (P_1), propre (-toi).

Interrogation. — Dans la plupart des cas, en Čakobo, en Pakaguara et en Karipuná, l'interrogation semble indiquée par le suffixe *-ni*, *-ne* (1) :

> qui ? *subi-ni* (P_3)
> qui est celui-ci ? *sóe-ne mia* (C_2) (litt. : qui-toi ?)
> comment t'appelles-tu ? *zoo-ni mia* (C_1) (litt. : qui-toi ?)
> comment te portes-tu ? *šuma-ne mia* (P_1), *šuma-ni mia* (K), *čoma-ni mia* (C_1) (litt. : bien-toi ?)
> que veux-tu ? *háú-ni* (C_2) (litt. : quoi ?)
> que dis-tu ? *hahua xěkês-ni* (C_1)
> qui créa ? *xahua-ni hunaipa* (C_1)
> d'où viens-tu ? *aurá-ne-tze oáei* (K)
> où est Dieu ? *xaunia-ni huara* (C_1)
> où vas-tu ? *haunia-ni kaei* (C_1)

(1) Suivant cette interprétation, la forme *kičo-ne mia*, que d'Orbigny traduit par « mentir », devrait se traduire : « mens-tu ? » et les phrases *heno-ni mia*, *neno-ni mia*, traduites par Natterer « vous êtes ici, vous êtes là » devraient se traduire « êtes-vous ici ? êtes-vous là ? » ou mieux : « es-tu ici ? es-tu là ? »

y a-t-il un dieu ? *xaunia-ni mi-huara* (C$_1$) (litt. : où (est) ton dieu ?)
combien vaut ? *avoin-kas-ni mia* (K) (litt. : combien veux-tu ?)
es-tu marié ? *autnia-ni mia* (K) (litt. : époux-toi ?).

Négation. — En Atsahuaka, en Čakobo, en Pakaguara, en Karipuná, la négation se fait, d'une façon très régulière, par infixation ou suffixation (exceptionnellement par préfixation) de *-yama*, *-ama*, *-iamân*, *-éma*, *-hayma*, où il est aisé de reconnaître le radical des adverbes de négation : non, *hayma* (At), *háyma* (A), rien, *iyamarka* (P$_1$), jamais, *yamasu* (P$_3$) :

je vais, *ka-kia* (C$_1$)	je ne vais pas, *ka-yama-kia* (C$_1$)
bien, *čoma* (P$_3$)	mal, *čoma-yama* (P$_3$)
beau, *šoma* (P$_1$)	cela ne vaut rien, *šumân-iamân* (K)
bon, *šúma* (P$_2$)	mauvais, *šúma-éma* (P$_2$)
je comprends ton idiome, *me-me-xui ka-kia* (C$_1$)	je ne comprends pas ton idiome, *me-xui ka-yama-kia* (C$_1$)
	je ne sais pas, *ká-yama-ki* (C$_2$)
je veux, *ake-kia* (P$_1$)	je ne veux pas, *oxe-ama-kia* (P$_1$)
je dormirai, *uurša-kiá* (K)	je ne veux pas dormir, *uurša-iáma-kia* (K)
beaucoup, *üča* (K)	peu, *üča-iamân* (K)
mauvais, *mastára* (At)	bon, *hayma-mastára* (At)
maigre, *čua-tima* (P$_1$)	gras, *čuapa-yama-šaki* (P$_1$).

Nous retrouvons encore la même particule dans les adjectifs suivants dont le radical ne nous est pas fourni dans nos vocabulaires sous sa forme affirmative :

laid, *ye-yama* (P$_1$)
sot, *ka-yama-ito* (P$_1$)

En terminant ces quelques remarques sur la morphologie des dialectes pano boliviens, nous signalerons quelques-unes des correspondances de voyelles et de consonnes

que nous avons pu noter par l'étude comparative de nos vocabulaires.

Correspondances de voyelles. — Nous devons signaler en premier lieu la correspondance entre *e*, *i* d'une part et *a*, *ay* d'autre part. L'équivalence *ay* est nettement particulière aux langues de notre groupe occidental (Atsahuaka, Yamiaka, Arazaire) :

arc	*kanat***i** (P_1)	*kanut***ay** (At)
	*kannat***i** (K)	
	*karniat***i** (P_2)	
cendre	*čiin***e***po* (P_3)	*čin***a***póto* (At)
poudre	*šen***e***pó* (K)	*čin***a***pů̊to* (Y_2)
barbe	*kuén***i** (P_2)	*ken***ay** (At)
eau	*xen***e** (P_1-P_3)	*ĕn***a** (Y_2)
	*xén***e** (P_2)	
	*xin***i** (C_1)	
	*kän***ä** (C_2)	
canot	*not***i** (P_1) *nút***i** (P_2) *nut***i** (P_3)	*nut***ay** (Y_2) *nunt***ay** (A)
étoile	*uistin***e** (P_3)	*húistim***a** (Y_2-At-C_2)
		*huistim***a** (A)
		*vistim***a** (C_1)
		*huištin***a** (P_1)
lune	*oš***e** (P_1-P_3)	*urs***a** (Y_1)
	*óš***e** (At- C_2)	
	*óš***ĕ** (Y_2)	
	*oss***ê** (C_1)	
	*os***i** (P_2)	
	*hush***e** (A)	
	*urš***ĕ** (K)	
main	*m***ä***kina* (C_2)	*m***a***káni* (At)
	*m***e***ke* (P_3)	*m***a***ckena* (A)
	mackena (A)	*muék***ana** (K)
	*makán***i** (At)	*mäkin***a** (C_2)

nez	*rikini* (C_2)	*rackani* (A)
	irikina (P_1)	*rékani* (Y_2-At)
	rékani (Y_2-At)	
	ríkini (C_2)	*irikina* (P_1)
œil	*huiro* (P_1)	*huáruo* (C_2)
	huéro (P_2)	
	buero (K)	
	huirahui (Y_2-A-At)	
oreille	*pahoki* (P_1)	*páukani* (Y_2-At)
	pauke (K)	*paukani* (A)
	páuki (C_2)	
	paski (P_2)	
poitrine	*šipati* (P_2) .	*šipatắka* (At)
	čipati (P_1)	*šiipantay* (A)
coton	*huášmime* (C_2)	*wuašmama* (Y_2-At)
macrocercus	*šāvani* (Y_2)	*sauánă* (K)
macao	*šāvăni* (At)	
rame	*huiti* (P_1)	*na-huintay* (A)
vent	*nihuehue* (A)	*néhuohua* (At)
cœur	*oiti* (P_1) *xohiti* (P_3)	*šauvintay* (At)
		šihuintay (A)
pluie	*oi* (P_2) *ui* (K)	*úhuay* (Y_2-At)
	ohi = pleuvoir (P_1)	*huay* (Y_1)
		uhuay = pleuvoir (A)
menton	*kehui* (P_1)	*kuivay* (At)

Une autre correspondance très fréquente est celle qui existe entre *ö*, *o*, *u* d'une part et *a*, *ą* d'autre part :

nez	*erökin* (K)	*rackani* (A)
arc	*kanụtay* (At)	*kanati* (P_1)
		kannati (K)
		karniati (P_2)
coton	*huašmoną* (P_1)	*wuašmama* (Y_2-At)
calebasse	*šatano* (At)	*čatana* (P_1)
doigt	*muétoti* (K)	*muiki muitati* = index (P_1)
allons !	*kono* (P_1)	*káno* (C_2)

gorge	tepuku (A)	tépŏka (At)
il	zoni-hua (C_1)	zani-hua (P_3)
machete	šúnkătu (Y_2)	šankato (At)
jaguar	kamanú (C_1)	kamaną (P_1)
maison	šōpo (Y_2-At)	šróba (K)
	šóbo (C_2)	
	šobo (P_3)	
	sobo ((P_2)	
	čobo-stina (P_1)	
œil	huiro (P_1)	huira-hui (Y_2-A-At)
	huéro (P_2)	
	buero (K)	
rivière	munnu (K) = rio Madera	mano (P_1) } = rio Mamoré
		mánu (C_2) }
tique	yaan$^{\breve{e}}_{\breve{o}}$ (At)	yahaną (P_1)
corbeille	kŕtamu (At)	krítâma (Y_2)
épine	mušo (At)	muša (P_1)
		musa (P_3)

Correspondances de consonnes. — Nous ne signalerons que le fait le plus typique : la correspondance curieuse qui existe entre *č*, *š*, *ts*, *s* d'une part et *šr*, *sr*, *rs*, *rš* d'autre part :

maïs	šeki (P_1)	rsiki (C_1)
	šéki (C_2)	šröki (K)
	tséki (P_2)	
maison	šōpo (Y_2-At)	šróba (K)
	šóbo (C_2)	
	šobo (P_3)	
	sobo (P_2)	
	čobo-stina (P_1)	
chicha	šepo (P_1)	rsepó (C_1)
sable	mašina (P_1-K)	marší (A)
	máaši (Y_2 At)	
sein	šúma (At)	srúma (K)
	šuma (A)	šrúma = lait (K)

lune	*o*š*e* (P_1-P_3)	*ur*s*a* (Y_1)
	*ó*š*e* (At-C_2)	*ur*š*ĕ* (K)
	*ó*š*ĕ* (Y_2)	
	*o*ss*ĕ* (C_1)	
	*o*s*i* (P_2)	
	*hu*š*he* (A)	
il n'y a pas	*yama*s*u* = jamais (P_3)	*yama*rs*o* (C_1)
il y a	*nia*ss*o* (C_1)	*nia*rs*o* (C_1)
dormir	*o*š*a-huan* (P_1-P_3)	*uur*š*a-kiá* = je dormirai (K)
	*u*s*ă-ki* (Y_2-At)	
	*hu*s*a-ki* (A)	
	*o*s*a-ni* (P_2)	

VOCABULAIRE (1)

abeille	*vala* (P_1)
accoucher	*huake-hui* (P_1)
acheter :	
je veux acheter	*wi kas-kea* (K)
agouti	*saka* (P_1) [cf. paca, porc-épic]
aiguille	*wuarasentay* (Y_2-At)
aile	*pii* (At) [cf. épaule]
aimer :	
j'aime Dieu	*huapasro huara* (C_1)
aller	*putía* (Y_2-At) [cf. venir]
	kahu (P_3)
je vais	*kakia* (C_1)
je ne vais pas	*ka-yama-kia* (C_1)
je suis allé ce matin	*xabuki kaki* (C_1) [cf. hier]
j'irai demain	*kasnarikia* (C_1)
j'irai au ciel avec Dieu	*kanosrikia no roabaina huara kiti* (C_1)
va à ta maison et reviens vite !	*ni-sobo kitikata, xoribi* (C_1)
où vas-tu ?	*auva-kai* (K) *haunia-ni kaei* (C_1)

(1) Nous désignons par
A l'Arazaire de Llosa,
At l'Atsahuaka de Nordenskiöld,
C_1 le Čakobo de Cardús,
C_2 le Čakobo de Nordenskiöld,
K le Karipuná de Martius,
P_1 le Pakaguara de d'Orbigny,
P_2 le Pakaguara de Heath,
P_3 le Pakaguara d'Armentia,
Y_1 le Yamiaka de X***,
Y_2 le Yamiaka de Nordenskiöld.

Pour notre transcription phonétique, cf. Créqui-Montfort (de) et Rivet (P.). *Le groupe Otukè*, *op. cit.*, p. 318, note 2.

allons !	*kono* (P_1) *káno* (C_2)
	kaki-aki (At)
	híhuay (A)
allez, marchez !	*kata* (C_1)
s'en aller :	
va-t' en !	*mehü* (Y_1)
	ka-tsanta (K)
allons-nous en d'ici	*kakia* (C_4) [cf. je vais]
allumer du feu	*čü uvá-ué* (K) [cf. souffler le feu]
allumette	*či-ipatay* (A) [cf. bois pour faire le feu]
âme	*xohiti-činana* (P_3) [cf. cœur]
ananas	*kakana* (P_1) *kăkámă* (At)
anus	*poinkani* (At)
appelle !	*kenahua* (P_1)
s'appeler :	
comment t'appelles-tu ?	*zooni mia* (C_1) [litt. : qui toi ?]
comment s'appelle ?	*kăte* (Y_2-At) [cf. enseigner]
apporter	*atukiáck* (A)
apporte !	*akibo-hue* (P_1) *norifuo-hue* (At)
arachide (*mani*)	*maytapa* (P_3)
arachnides	*huastina* (P_1)
grande araignée	*šinosóko* (At)
arbre	*héuvi* (Y_2-At) *hi-ibi* (A) *ivi* (P_2-P_3) *yúi* (K)
arbres :	
Ochroma piscatoria	*šenšíhe* (At) [cf. radeau]
arbre dont le bois sert à faire du feu	*mašipunsono* (At)
arc	*kanati* (P_1) *kannati* (K) *karniati* (P_2) *kanutay* (At)
	etuiš (Y_2) *ituíx* (Y_1)
argile	*matsana* (P_1)
Arundo saccharoïdes	*tauva* (Y_2-At) [cf. roseau, *Gynerium sagittatum*]
s'asseoir	*yakaa-kí* (A)
assieds-toi !	*zauhii* (C_1)
assez	*dakko* (A)

assiette	*testi* (P_3)
attacher	*embitpay-nišn* (A)
s'attacher :	
ils s'attachent avec la queue	*hĭna rŭnu kătu* (At)
attendre	*hátči* (A)
attention !	*sihuo* (Y_1)
aujourd'hui	*raxma* (P_1) *rama* (P_3)
	saba-natό (K) [cf. hier, jour, matin]
avant-bras	*muhui* (P_1)
aveugle	*taxahuirukuro* (P_1)
aviser	*yoayoan-ki* (A) [cf. dire]
avoir :	
il y a	*nia-rso,nia-sso* (C_1) *neno-šo* (P_1) [cf. être]
	ubía (C_2)
il n'y a pas	*yama-rso* (C_1) *yamaha* (P_1) *yáma* (C_2)
y a-t-il un Dieu ?	*xaunia nimi huara* (1) (C_1)
se baigner	*našikimaš-ito* (A)
bambou	*tĩpuha* (P_1)
	pǻka (At) [cf. flèche]
	wuistui (Y_2)
banane	*karaspui* (P_1) *karaxpue* (P_3) *kárapi* (C_2) *kannapuōra* (K)
	hixxahúi (Y_1) *yǻka* (Y_2-At) *yaaká* (A)
barbe	*kuéni* (P_2) *kenay* (At) *kenirani* (P_1)
	ekuésa (Y_2)
en bas, par en bas	*čipunkay* (A)
bâton	*hi-ibi* (A) *ivi* (P_3) [cf. arbre, bois]
bâton pour se peindre	*šatepia* (At)
beau	*šoma* (P_1) [Kičua : *shumag*] [cf. bien, bon]
	dakukuy (Y_2) *dakukuy, hayma mastára* (At) [cf. bon]
c'est beau	*šuma-sea* [Kičua]

(1) La traduction exacte doit être :

xaunia-ni mi-huara
où ton- dieu

beaucoup	*idža* (P_1) *üča* (K) *ětča-ynoa* (At) *huakana* (Y_2-At-A)
superlatif de beaucoup	*iruruaxna* (P_1)
beau-frère	*čai* (P_1)
bec	*isaxana* (P_1) [cf. oiseau] *šită* (At) [cf. dent]
bétail (*ganado vacuno*)	*šahínhua* (A) [cf. tapir]
bien	*čoma* (P_3) [cf. beau, bon] *iaraká* (K)
je me porte bien	*šumašu-ea* (P_1) *šuma-ća* (K) *čoma-sga* (C_1)
blanc	*ošo* (P_1) *osso* (K) *hóšu* (C_2)
blatte	*mapana* (P_1)
bleu	*navia* (P_1) *nyáhua* (C_2) [cf. vert]
boire	*seani* (P_2) *šcam* (K) *žera-íto* (A)
bois, forêt	*nihiča* (P_1) *hi-ibi* (A) [cf. bâton, arbre]
bois à brûler	*karu* (P_1-P_3) *yúi* (K) [cf arbre]
bois pour faire le feu	*čipatay* (Y_2-At) [cf. allumette]
boisson	*šepo* (P_3) [cf. chicha]
boisson alcoolique ou sucrée	*huastaihua* (A) [cf. canne-à-sucre]
bon	*dakukuy* (Y_2) *dakukuy, hayma mastára* (At) [cf. beau, non] *šúma* (P_2) [cf. bien, beau] *káša* (C_2) [cf. content]
bouche	*kehuixna* (P_1) *kiuuátči* (Y_2-At) [cf. lèvres] *ši-ita* (A) [cf. dent]
boucle de la rivière	*punkatu* (At) *yuktanue* (A)
bouteille	*siroufo* (A)
bouton	*tsanoria* (At)
bracelet	*punia-viču* (K) [cf. bras, peau]
bras	*poyana* (P_1) *puyami* (At) *poyánu* (P_2) *punya* (K)

brouillard	*koane* (A) [cf. fumée]
	yako (Y_1) [Kičua : *yaku*, eau]
brun	*čiki* (C_2) [cf. noir, sâle]
cabiai	*amuna* (P_1)
cacao	*guaka-noxna* (P_1)
cacique	*huayri* (Y_2-At) [cf. chef]
calebasse en arbre	*čatana* (P_1)
calebasse en forme de cœur	*šatano* (At)
calebasse de forme allongée	*šupămi* (At)
campement	*adma* (Y_1)
canne-à-sucre	*šita* (P_1) *číta* (C_2)
	híastayva (At) *huastaihua* (A) [cf. boisson alcoolique ou sucrée]
	kuháña (Y_1) [espagn. : *caña (?)*]
canot	*noti* (P_1) *núti* (P_2) *nuti* (P_3) *nutay* (Y_2) *nuntay* (A)
caoutchouc	*karáma* (Y_1) *karahůpeni* (At)
capricorne (*Cerambyx*)	*tičahua* (P_1)
cataracte	*sašu čama* (K) [cf. force, courant]
ceinture	*zeresbe* (K) [cf. pagne]
ceinture de femme	*yui šenebú* (K) [cf. arbre]
celui-ci (*este*)	*nexto* (P_3)
celle-ci (*esta*)	*nexto* (P_3) *ato* (P_1)
celui-là, celle-là (*aquel*)	*uxnu* (P_3)
celui-là (*ese*)	*hua* (P_3)
ceux-ci (*estos*)	*nato* (P_1) *nexto-abu* (P_3)
celles-ci (*estas*)	*nexto-abu* (P_3)
ceux-là, celles-là (*aquellos*)	*uxnu-abu* (P_3)
ceux-là (*esos*)	*hua-bu* (P_3)
c'est celui-ci	*túvia* (C_2)
cendre	*čiinepo* (P_3) *činapŏto* (At) *činapůto* (Y_2) [cf. poudre]
cerf	*čassú* (K)
Cervus rufus	*čašo* (Y_2-At)
Cervus campestris	*čašo* (P_1) *čášo* (C_2)
Cervus palustris ou *paludosus*	*čašua* (P_1) *tášua* (C_2)

Cervus simplicicornis	*čaču-koro* (P_1)
cervelle	*napo* (P_1)
chandelle	*resiste-či* (Y_2) [cf. fil, feu]
chanter	*nahuani-hue* (P_1)
	kemanita-yto (At)
	pave-uć (K)
il chante (1)	*pavé-nikani-mia* (K)
je ne chante pas	*pavé-iáma-nikana-ea* (K)
charbon	*tsiste* (P_3)
chasser	*tasa-tasa* (A) [cf. tuer, pêcher]
chat	*kama-pistia* (P_1) *kăman-püska* (K) [cf. petit, jaguar]
	ĕtsomui (At)
chaud	*ithsi-sihua* (A) *itzió* (K)
	ikíni (P_2) [cf. avoir froid]
eau chaude	*xene-uani* (P_2)
chauve-souris	*kaši* (P_1) *kašía* (Y_2-At)
chef :	
premier chef	*huayri* (Y_1) [cf. cacique]
2ᵉ chef	*makma* (Y_1)
chef de service	*huari-náhua* (Y_1)
chemin	*fuāki* (At) *fuahí* (A) *wahi* (P_3)
	éreke (Y_2)
chemise d'écorce	*čopaną* (P_1) [cf. vêtement d'écorce]
	móru (C_2)
	tatéku (At)
chemise de coton	*raytay* (Y_2-At)
chenille	*čuna* (P_1)
chercher :	
que cherches-tu ?	*xahua muraci* (C_1)
cheveu	*voho* (P_1) *vo* (P_2) *voôn* (K) *oo* (At)
cheville	*hopoto* (P_1)
chicha	*šepo* (P_1) *rsepó* (C_1) [cf. boisson]
chien	*časpa* (P_1-P_2-K) *čášpa* (C_2) [Kavina : *čapa*]

(1) La traduction exacte doit être : « tu chantes ».

	inawuawua (Y_2-At) *inaníhua* (Y_1) *yna-huanhua* (A) [cf. jaguar]
chienne	*čášpa-huini* (C_2) [cf. épouse]
les chiens	*itča-čášpa* (C_2)
ciel	*nahixna* (P_1)
[Dieu] est au ciel	*naipa-sso* [*huara*] (C_4) [cf. nuage]
[qui créa] le ciel [et la terre]?	[*xahua-ni hunaipa*] *roabaina* [*mai*] (C_1)
[j'irai] au ciel [avec Dieu]	[*kanosri-kia*] *no-roabaina* [*huara kiti*] (C_1)
cigale	*siho* (P_1) [cf. grillon]
cigare	*rúmoe tarána* (K) [cf. tabac]
cil	*huišpirani* (P_1)
cire	*wŭitčo* (Y_2-At)
	poi (At)
	vatarca (P_1) [cf. miel]
citrouille	*huarana* (P_1)
clitoris	*sítso* (At) [cf. vulve]
coati (*Nasua*)	*šiša* (P_1) [cf. glouton grison]
cobaye	*šarašuya* (P_1)
cœur	*ša-uvintay* (At) *ši-huintay* (A) *oiti* (P_1) *xohiti* (P_3)
coïter	*kősu-kősu* (Y_2)
	čōta-yta (At)
colique	*isti-ini* (A)
collier :	
collier de dents de singe	*šíta* (At) [cf. dent]
collier de graines	*sósiši* (Y_2)
	mastihuana (At)
collier de fruits	*küssé* (K) [cf. hélices]
Colocasia esculenta	*čuri* (At)
colonne vertébrale	*kašauvi* (At)
combien :	
combien vaut ?	*avoin-kas-ni mia* (K)
comprendre :	
je comprends ton idiome	*me-xui ka-kia* (C_1)
je ne comprends pas ton idiome	*me-xui ka-yama-kia* (C_1)

content :	
je suis content (heureux)	*káša* (C_2) [cf. bon]
Copris	*puirahui* (P_1)
corbeille carrée	*krítâma* (Y_2) *kítamu* (At)
	čipriatay (At)
corbeille ronde	*köpi* (At) *hepi* (Y_2)
	húišě (At)
cornes de cerf	*čaču-mavi* (P_1) [cf. cerf, feuille]
corps	*yora* (P_3)
côte (montagne)	*mackana* (A)
côte (os)	*piči* (P_1)
coton	*ketagmen* (A)
	wuašmama (Y_2-At) *huášmime* (C_2) *huašmoną* (P_1)
cou	*tikana* (P_1)
	tepuku (A) [cf. gorge]
	tetora (P_2)
se coucher :	
couche-toi !	*eraka-hu* (P_1)
coude	*huašpoto* (P_1) *pâspotúko* (At)
couguar (*Felis concolor*)	*kama-čuak* (P_1) [cf. jaguar, loup rouge]
couper	*čšuki* (Y_2)
	kasayka-yto (At)
courant des rivières	*čama* (P_1) [cf. force, cataracte]
courir	*avaxué* (P_1)
court	*tekaxia* (P_1)
couteau	*šutay* (Y_2) *čotay* (A) *šutipósi* (At)
	máne (C_2) *mané pakka* (K)
[je veux] un couteau	*mani* [*kikaskia*] (C_1)
crabe	*sipiri* (P_1)
crapaud	*huiško* (P_1)
	šakrapa (At)
créer :	
[qui] créa [le ciel et la terre]?	[*xahua-ni*] *hunaipa* [*roabaina mai*] (C_1)
[Dieu le] créa	[*huara*] *hunaipa* (C_1)
crier	*xoyana* (P_2) [cf. pleurer]
croc de pécari	*honu-šeta* (At) [cf. dent, pécari]

crocodile	*kapuixną* (P_1) *kapíena* (K) *kápéti* (C_2)
cuiller :	
petite cuiller percée de trous	*painté* (K)
cuisse	*kiči* (P_1) *kišé* (K)
danser	*pabuihui* (P_1)
	munu-ana (P_2)
dauphin	*košoikana* (P_1)
de (préposition)	*no* (At)
demain	*čavake* (P_1) *oké sabaká* (K) [cf. jour]
	emĕte (Y_2-At)
	ueapa (P_3)
	kásinarino (C_2)
j'irai demain	*kasnari-kia* (C_1)
dent	*setá* (K)
	tséna (P_2)
dent incisive	*četa* (P_1) *šíta* (C_2) *šĕta*, *rĕta* (Y_2) *s*$^{ĕ}_{i}$*ta*, *r*$^{ĕ}_{i}$*ta* (At)
dent molaire	*máru* (Y_2-At) *madža* (P_1)
dent de palometa	*māku* (At)
dent de rongeur (*raspador*)	*ăna-hui* (Y_2) *áno-š*$^{i}_{e}$*ta* (At) [cf. dent]
Dermatoma	*šĭno* (Y_2) *hĭno* (At)
se dévêtir	*raiti-fuič-ito* (A) [cf. chemise]
diable	*yočina* (P_1)
diadème de plumes	*mahitay* (Y_2) *šăvăni-mahitay*, *maytay* (At) [cf. arara]
didelphe	*čika* (P_1)
dieu	*huara* (P_1) *oará* (K) *papa-guára* (P_3)
y a-t-il un Dieu ?	*xaunia nimi huara* (1) (C_1)
où est Dieu ?	*xaunia-ni huara* (C_1)
Dieu est au ciel	*naipa-sso huara* (C_1)
Dieu le créa	*huara hunaipa* (C_1)
j'aime Dieu	*huapasro huara* (C_1)
j'irai au ciel avec Dieu	*kanosrikia no roabaina huara kiti* (C_1)
dire	*yoayoan-ki* (A) [cf. aviser]

(1) Voir la note de la page 48.

que dis-tu ?	*hahua æ̂kês-ni* (C_1)
doigt	*mareskepa* (At)
	muétoti (K)
doigt indicateur	*muiki muitati* (P_1)
doigt médius	*nipačana* (P_1)
» annulaire	*pasoana* (P_1)
» auriculaire	*pahuirokaxna* (P_1)
pouce	*muičisna* (P_1)
doigt du pied	*tae-čoko* (P_1) *ta*^u_o*-sasi* (At) [cf. pied]
donner	*yasfui-hui* (A)
	akia-hua (P_1)
donne!	*ököa-ué* (K)
donne-moi !	*ekia-hue* (P_1)
	hísihopa (C_2)
dormir	*oša-huan* (P_1-P_3) *usă-ki* (Y_2-At) *husa-ki* (A) *osa-ni* (P_2)
je dormirai	*uurša-kiá* (K)
je ne veux pas dormir	*uurša-iúma-kia* (K)
dos	*kašo* (P_1) *kắstihuắna* (At) *kasteehuana* (A)
douleur	*pahínhua* (A)
drapeau	*rountagina* (A)
dynamite	*huắka-kini eyta* (At) [cf. poisson]
eau	*xene* (P_1-P_3) *xéne* (P_2) *xini* (C_1) *känü* (C_2) *ĕna* (Y_2)
	umapáša (Y_2-At) *humapaša* (A) *oni-passna, ompassna* (K)
eau chaude	*xene-uani* (P_2)
éclair	*kananna* (K)
écorce (*cáscara*)	*niši* (At)
écureuil	*kapa* (P_1)
Sciurus sp.	*hauvisto* (At)
enfant	*pussi* (A) [cf. garçon, fils]
	tístia-niána (1) (P_2)
	wakö-pünska (K) [cf. fils, jeune]

(1) Sans doute, erreur de transcription pour *pístia-niána*.

enfant mâle	*huaspistia* (P_1)
enfant femelle	*huake-čini* (P_1) [cf. fils, jeune]
s'énivrer	*pahen-ki* (A)
ennemi	*nunda* (A)
enseigner, enseigne-moi !	*kati* (A) [cf. s'appeler, montrer]
entendre	*huaphe paukanikini* (A)
épaule	*puičo* (P_1) *pii* (At)
épine	*muša* (P_1) *mušo* (At) *musa* (P_3) *akuiša* (Y_2) [esp. : *aguja* : aiguille (?)]
épouse	*činani* (A-Y_2-At) [cf. femme] (Kampa : *činani*) *nó-ahuini* (C_2) [cf. mari]
éruption cutanée (*ronchas*)	*punu* (A)
éternuement	*pataytšik-ito* (At)
étoile	*húistima* (Y_2-At-C_2) *huistima* (A) *visti-ma* (C_1) *huiština* (P_1) *uistine* (P_3) *uistin* (K)
être :	
vous êtes là	*neno-ni mia* (1) (K)
vous êtes ici	*heno-ni mia* (1) (K)
éventail pour attiser le feu	*huikantay* (At)
face	*huimanan* (P_1) [cf. front]
se fâcher	*niske-ke* (A)
faim	*šaufa-yto* (At)
faire	*aki* (P_3)
farine de manioc	*atza mútu* (K)
farine de maïs	*sökö mútu* (K)
se fatiguer	*šeun-šeun-ke* (A)
femelle	*haypuvi* (At) *ayfahui* (A) [cf. femme]
femme	*činani* (Y_2-At) *čináni* (Y_1) [cf. épouse] (Kampa : *činani*) *ayfahui* (A) [cf. femelle] *yuša ustina* (P_1) *yusá-bu* (P_2) *yosa* (P_3) *yussa* (K) *yóša* (C_2) *yoša-utihuavi* (At)

(1) Voir la note de la page 40.

fer	*si-iro* (A) [cf. machete, métal]
	mane (P_1) [cf. couteau, hache]
fesse	*čikačną* (P_1)
feu	*čihi* (P_1) *čii* (P_3-A-C_1) *čí* (C_2) *či* (Y_2-At) *čü* (K)
feuille	*māni* (Y_2) *mắni* (At)
	nipohi (P_1)
feuilles d'achira	*mani* (A)
feuille sèche	*pápani* (At)
fève	*kūra* (K) [cf. haricot]
fibres de bananier	*sehuāna* (Y_2)
	mắna-niši-yákano (At) [cf. écorce]
fibres dont on fait du fil	*bŭ́ku* (Y_2) *ŏku* (At)
fièvre	*fuskata* (A) [cf. malade, mal de tête]
fièvre paludéenne	*huskayseni* (At)
fil	*muhi, resiste* (Y_2) *resiste* (At)
filer	*vira-hue* (P_1)
fille (opposée à garçon)	*yoča-vaku ustina* (P_1) *yósa* (P_2) *yosa-piste* (P_3) [cf. femme, petit]
fille	*no-vake* (P_1) *yosa-bake* (P_3) *yussa-wákö* (K) [cf. enfant, fils, jeune]
fils	*no-vake* (P_1) *wákö* (K) *huáki* (C_2) *xuni-bake* (P_3) [cf. enfant, jeune]
	pussi (A) [cf. garçon, enfant]
flèche	*păka* (At) [cf. bambou]
	sáti (Y_1) *soátiăni* (Y_2)
	pia (P_1-P_2) *püa* (K)
j'ai tué un jaguar avec la flèche	*kamanu hiaki no pia* (C_1)
flèche à pointe de bois de palmier	*pia* (Y_2-At)
flèche pour pêcher	*huắkatay* (At)
fleur	*nixua* (P_1)
flûte (petite) (*pífano*)	*mastentay* (A)
foie	*tắka* (At)
force	*čamahue* (P_1)
fourmi	*ihinan* (P_1) *inú* (Y_1)

fourmi blanche	*mắpua* (At)
fourmi de diverses espèces	*kančo* (At)
»	*hestista* (At)
»	*fúna* (At)
»	*höu* (At)
fourmilier tamanoir (*Myrmecophaga jubata*)	*šai* (P_1)
fourmilier tamandua	*uvivi* (P_1)
fourmilière	*mayexčue* (P_1)
fourmilière de fourmis blanches	*haunaä* (At)
frère	*nu-huiza* (P_1)
	masko (P_3)
	eppa (P_3)
	pui (K)
	mmamma (?) (A) [cf. mère, parent]
	mánu (Y_1) [esp. : *hermano (?)*]
mon frère est mort	*no-pui naia makö* (K)
son frère est mort	*miéna-pui naia makö* (K)
froid	*mathsi-sihua* (A)
	ini (K)
temps froid	*iu tána* (K)
avoir froid	*ĕ́kíni* (Y_2)
front	*boemaná* (K) *huimaną* (P_1) [cf. face]
fruit	*vimi* (P_1) *vimin* (K)
fumée	*či-kuani* (Y_2-At) *koane* (A) [cf. brouillard]
fumer :	
je ne fume pas	*rumoe kom-aeme-ka, rümoe koín-aema-kea* (K) [cf. tabac]
fusaïole	*mápuka* (At)
fuseau	*éhui* (Y_2) *${}^{e}_{i}$hui* (At)
fusil	*toété* (K)
garçon	*pussi* (A) [cf. fils, enfant]
	sibo (Y_1)
	huaku-stixna (P_1) [cf. femme, enfant, fils, fille] *omi-báke* (P_2) [cf. fils] *bake-piste* (P_3) [cf. femme, enfant, fils, fille, petit]

Genipa	*nani* (Y_2) *nāni* (At)
genou	*rapoto* (P_1) *ramputuku* (A)
	t̯ĕ́pă (At)
glouton grison (*Viverra vittata*)	*šiša* (P_1) [cf. coati]
glouton taïra	*vuka* (P_1)
gomme (espèce de)	*šinuto* (Y_2) *šúto* (At)
gorge	*tépŏka* (At) *tepuku* (A) [cf. cou]
	temasano (Y_2)
graine	*ħuimi-viro* (P_1) [cf. fruit]
granadille	*baaši* (Y_2)
grand	*tayosi* (P_1)
	papačinga (A) [cf. haut]
grand'mère	*ehuati* (P_1)
grand'père	*no-čaita* (P_1) [cf. vieux]
gras, grasse	*čuapa yamašaki* (P_1)
se gratter	*ħuišíkita-yto* (At)
grenouille	*tañaña* (P_1)
griffe d'oiseau	*tayansasti* (At
grillon	*sihǫ* (P_1) [cf. cigale]
guêpe à miel	*vina* (P_1) *ħuína* (At)
Gynerium sagittatum	*ta-ahua* (A) [cf. roseau, *Arundo saccharoïdes*]
hache	*yāmi* (Y_2-At) *yammi* (A)
	mané mosturóme (K) [cf. couteau, fer]
	sákamána (C_2)
hache de pierre	*porúma* (K)
hamac	*risti* (Y_2-At) *erísse* (K)
	néší (C_2) [cf. écorce]
hameçon	*ħuarasᵉ̨ntay* (Y_2-At)
haricot	*ħiro* (P_1) [cf. fève]
haut	*papačinga* (A) [cf. grand]
en haut, par en haut	*rioki* (A)
hélater	*koki* (P_1) [cf. lampyre]
herbe	*guassi* (K) [cf. paille]
hier	*saba-utza* (K) [cf. jour, matin, aujourd'hui]

mon père est mort hier	*xabuki no-papa nasnariki* (C_1) [cf. matin]
hochet en ailes de buprestes	*vien išíma* (K)
homme	*huni* (P_1-A) *xuni* (P_3) *úni* (K) *hóuni* (C_2)
	tséke (P_2)
homme européen	*kariba čikö* (K)
homme nègre	*tapagnon* (K)
homme espagnol	*uára-iu* (K)
Hydromis	*šuyahua* (P_1)
ici (*acá*)	*nina* (A)
idiome :	
je comprends ton idiome	*me-xui ka-kia* (C_1)
je ne comprends pas ton idiome	*me-xui ka-yama-kia* (C_1) [cf. parler]
iguane	*čekexną* (P_1)
il	*haa* (P_1)
	zonihua (C_1)
il, elle	*zanihua* (P_3)
ils	*abo-ato* (P_1)
	zonihua (C_1)
ils, elles	*zanihua-abu* (P_3)
eux tous	*túá-yúi* (C_2)
indien	*huanama* (A)
instrument en os pour enlever l'écorce du manioc	*yapáyhua* (At)
instrument pour monter aux arbres	*šašatay* (At)
intestin	*poko* (P_1) *poi* (At)
iule	*paravasnan* (P_1) [cf. scolopendre]
ivre	*paheke* (P_1)
ixode (*isangüi*)	*ikí* (A)
jaguar (*Felis onça*)	*inahua noera* (Y_2) *inahua* (At) [cf. chien]
	tuyuniri (Y_1)

	kamana̧ (P_1) *kamanú* (C_1) *támánu* (C_2) *kămán* (K)
j'ai tué un jaguar avec la flèche	*kamanu hiaki no pia* (C_1)
jamais	*yamasu* (P_3)
jambe	*huiko* (P_1) *huiku* (A) [cf. mollet]
jaune	*oguena* (P_1)
	šiní roabé (K)
	kúra (C_2)
je, moi	*ekéa* (Y_2) *ekía* (At)
	ea (P_1-P_3) *ía* (C_2) *hia sro* (C_1) *uáu* (P_2)
	nu-na (A)
	noe (P_3)
de moi	*noe-na* (1) (P_3)
à moi	*no-e* (P_3)
pour moi	*noe-na* (P_3)
avec moi	*ea-yagüi* (P_3)
jeune	*huake-hue nana* (P_1) [cf. *tístia-niána*, enfant (P_2)]
joue	*tamo* (P_1)
jour	*čavana* (P_1) *sabaká* (K) [cf. matin, hier, aujourd'hui]
	mackayanu (A)
là (*allá*)	*ati* (A)
lac, lagune	*iáni* (C_2) *iyana* (P_1)
lac Rogoaguado	*iáne* (C_2)
laid	*ye-yama* (P_1)
lait	*šrúma* (K) [cf. sein]
lampyre	*koki* (P_1) [cf. hélater]
lande de pou	*ohuači* (P_1) [cf. œuf]
langue	*xana* (P_1) *xána* (P_2) *hắna* (Y_2-At) *haná* (K) *hánah* (A) *hána* (C_2)
se laver	*maypụnata-yto* (At)
lentement	*čamaemêu* (K)
leur (pronom)	*tsoe* (P_3)

(1) Voir la note 7 de la page 26.

se lever	*nii-ki* (A)
lève-toi !	*ni-hue* (P_1)
lèvres	*kihŭatči* (Y_2) *kihuátči* (At) *kipuači* (A)
lézard	*čava* (P_1)
libellule	*muisiteka* (P_1)
loin	*vasi* (P_1) *huasir* (P_2) *huači-mayo* (A)
	uno (Y_2-At)
long	*tetekahua* (P_1)
loup rouge (*Canis jubatus*)	*kamašua* (P_1)
	kámánu (C_2) [cf. jaguar]
loutre (grande)	*enekama* (P_1)
loutre (petite)	*huáxaro* (P_1)
lune	*oše* (P_1-P_3) *óše* (At-C_2) *óšĕ* (Y_2) *osšê* (C_1) *osi* (P_2) *hušhe* (A) *uršĕ* (K) *ursa* (Y_1)
machete	*šúnkătu* (Y_2) *šankato* (At)
	sáipe (C_2)
	si-iro (A) [cf. fer, métal]
maigre (masc. et fém.)	*čuatima* (P_1)
main	*makáni* (At) *mackena* (A) *muékana* (K) *mükina* (C_2) *meke* (P_3)
	emé (Y_2) [Takana : *eme*]
	muipata (P_1)
maïs	*šeki* (P_1) *tséki* (P_2) *šéki* (C_2) *rsiki* (C_1) *šröki* (K) *hŏki* (At) *híki* (Y_2)
maïs jeune (*chocllo*)	*šeki-šo* (P_1)
maison	*ad̄ma* (Y_1)
	šōpo (Y_2-At) *šóbo* (C_2) *šobo* (P_3) *sobo* (P_2) *čobostina* (P_1) *šróba* (K)
ma maison	*nó-šobo* (C_2)
ta maison	*mí-šobo* (C_2)
grande maison	*šóbo-čáyta* (C_2) [cf. grand père, vieux]
petite maison	*šobo-pišté* (C_2)
va à ta maison et reviens vite !	*nisobo* (1) *kitikata, xoribi* (C_1)
mal	*čoma-yama* (P_3)

(1) Sans doute pour *mi-sobo.*

je vais mal	*issin keá* (K) [cf. malade]
mal de tête	*fuskata* (A) [cf. fièvre, malade]
malade	*muškăta* (Y_2-At) [cf. mal de tête, fièvre]
	išiana (P_1) [cf. je vais mal]
mâle	*huni* (A) [cf. homme]
manger	*pi-hué* (P_1) *pi-ue* (K) *pia-íto* (A)
	pikína (Y_2-At) [cf. nourriture]
	čăpičăpi (Y_2) *xaixai* (P_2)
manioc	*ătsa* (Y_2-At) *atsa* (P_1-P_3) *átsa* (C_2) *adsa* (Y_1)
marais	*iyačoko* (P_1)
marcher	*kaa-íto* (A) *ka-kia* (P_2) [cf. je vais]
marche !	*kata* (P_4) [cf. va ! allez !]
marcher (en parlant du soleil)	*kente* (A)
mari	*nó-ahuáni* (C_2) [cf. épouse]
marié :	
es-tu marié ?	*auínia-ni-mia* (K) [cf. épouse]
matin :	
je suis allé ce matin	*xabuki kaki* (C_1) [cf. hier]
mauvais	*yohe* (P_1)
	mastára (Y_2-At)
	šúma éma (P_2) [cf. mal]
méchant	*tanutsi suni* (P_1) [cf. homme]
mentir	*kičo-ne mia* (1) (P_4)
menton	*kehui* (P_1) *kuivay* (At)
mère	*mmamma* (A) [cf. frère, parent]
	kahe (P_1) *kaii* (P_2) *kahi* (P_3) *kai* (K) *káy (káyu)* (C_2)
mesquin	*huačiko* (P_1)
	hiašani (C_2)
métal	*si-iro* (A) [cf. fer, machete]
	huárúso (Y_2-At) [cf. or]
miel	*čita-ene* (P_1) [cf. canne-à-sucre, eau]
	huăta (At) [cf. cire]

(1) Voir la note de la page 40.

mien	*no-ke* (1) (P_3)
miroir	*ukuck-mambo* (A)
	anowuiso-tay (At)
mollet	*uíko* (K) [cf. jambe]
mollusques :	
ampullaires	*čohua* (P_1)
	kannafauvi (At)
anodontes	*béšo* (Y_2)
	sáno (At) [cf. mulette longue]
Borus sp.	*wŭtonu* (At)
hélices	*küse* (P_1)
mulettes	*iyaro* (P_1)
mulette longue	*sano* (P_1) [cf. anodontes]
mon	*noe-na* (A) *nóu-na* (C_2)
montagne	*mačiva* (P_1)
	nüirá (K)
montrer, montre-moi !	*kati* (A) [cf. enseigner, comment s'appelle ?]
mordre	*ea-kö* (K)
Morpho sp.	*ahuapauče* (At)
mort (*muerto*)	*eman$_o^u$* (Y_2-At) *imanu* (A)
	naa-yto (At)
mouche	*šavina* (P_1)
	tāri (At)
mouche dorée	*huăro* (At)
mouche marehui	*šio* (P_1)
mouche tornillo	*čota* (A)
moufette (*Mephitis*)	*šavana* (P_1)
mouillé (2)	*monata* (At)
mourir	*imanu* (A)
	makö (K)
il est mort	*naia makö* (K)
mon frère est mort	*no-pui naia makö* (K)
son frère est mort	*miéna-pui naia makö* (3) (K)

(1) Voir la note 7 de la page 26.

(2) Le vocabulaire de E. Nordenskiöld porte « *mochado* », que nous traduisons avec doute « mouillé » [*mojado*, en espagnol].

(3) Voir la note 3 de la page 27.

mon père est mort hier	*xabuki no-papa nasnariki* (C_1)
moustiquaire	*nonupa* (At)
moustique	*vii* (P_1) *huiiii....* (At)
musique	*navaritaevo* (P_1)
nager	*nuna-hue* (P_1)
	mehuana-íto (A)
narines	*rečaki* (P_1)
neveu, nièce	*no-piana* (P_1)
nez	*rekíri* (P_2) *rékani* (Y_2-At) *rackani* (A) *ríkini* (C_2) *irikina* (P_1) *erökin* (K)
noir	*čikə* (P_1) *čekö* (K) *čiki* (C_2) [cf. brun, sâle]
nombril	*no-toko* (P_1)
non	*čauma* (Y_2-At)
	hayma (At) *háyma* (A)
	chera (P_1) [cf. nullement]
	kakuse marsia (C_1) [probablement : je ne veux pas]
nôtre (pronom)	*nuke* (P_3)
nourrisson	*sibo-manuáta* (Y_1)
nourriture	*čapičapi, pikina* (Y_2) *pikina* (At) [cf. manger]
	orikiti (P_3-C_1) [cf. rôti]
nous	*xóa* (P_2)
	no-ke (P_1) *nu, nura* (P_3) *noki-rzo* (C_1)
de nous	*nun, nuna* (P_3)
pour nous	*nune-na* (P_3)
à nous	*nua* (P_3)
avec nous	*nura-yagüi* (P_3)
nous tous	$n^{ó}_{ü}$*ba-*$h^{ó}_{ü}$*i* (C_2)
nuage	*náipa* (C_2) [cf. ciel]
nuit	*yata* (P_1) *yáta* (C_2)
	yamuiki (A)
	waskiča (K)
nullement, pas du tout	*erá* (K) [cf. non]
œil	*huiro* (P_1) *huéro* (P_2) *buero* (K) *huira-hui* (Y_2-A-At) *huáruo* (C_2)
œuf	*vuači* (P_1) *vačé* (K) [cf. lande]

œufs de mouches	*čũta* (At)
œuf de tortue	*peeza* (A)
oh !	h^{u}_{o} (At)
oiseau	*isaxna* (P_1)
Macrocercus macao	*sauánă* (K) *šāvani* (Y_2) *šāvăni* (At)
Psittacus canindc	*kainą* (P_1) *kānnă* (K)
ara jaune	*kaną* (P_1)
ara à collier	*touveči* (P_1)
oiseau-mouche	*pină* (P_1) *pinna* (K)
canard	*tari* (A)
canard musqué	*nonona* (P_1)
petit canard	*ximi-nonona* (P_1)
haninga (*Plotus anhinga*)	*sipaspa* (P_1)
cormoran	*xene-xoke* (P_1) [cf. eau]
mouette et hirondelle de mer	*xene-tiaha* (P_1) [cf. eau, vanneau]
grèbe (*Podiceps*)	*xene-popana* (P_1) [cf. eau]
râle géant	*tsara* (P_1)
poule d'eau	*toro* (P_1)
kamichi (*Palamedea*)	*ahuiko* (P_1)
jacana (*Parra*)	*sakaxna* (P_1)
ibis de Cayenne	*ioruhuaxia* (P_1)
spatule (*Platalea*)	*toto* (P_1)
tantale (*Tantalus*)	*toria* (P_1)
jabiru (*Ciconia mycteria*)	*kanerahua* (P_1)
grand héron	*isakoro* (P_1)
héron roux	*haka* (P_1)
héron blanc (aigrette)	*vičo* (P_1)
courlan	*purerahui* (P_1)
vanneau	*tiaha* (P_1)
autruche	*nigahua* (P_1)
tourterelle pecui	*huisà* (P_1)
tourterelle yeruti	*aharehue* (P_1)
pigeon	*tikuri* (P_1)
perdrix	*šara* (P_1)
faisan à cravate	*košo* (P_1)

Penelope sp.	*kušo* (Y_2-At)
	keupo (At)
faisan noir	*kevo* (P_1)
faisan petit	*onokara* (P_1)
faisan catinguera	*šita* (P_1)
hocco pauxi	*ástani* (Y_2-At)
hocco à crète	*payori* (P_1)
hocco à bec rouge	*asinạ* (P_1)
todier	*puita* (P_1)
perruche	*raya* (P_1)
perroquet sey	*tioritiori* (P_1)
perroquet amazône	*obahua* (P_1)
Psittacus	*báuă* (K)
aracari superbe (*Pteroglossus*)	*pasea* (P_1)
toucan toco (*Ramphastos Toco*)	*čuke* (P_1)
toucan	*tsyúki* (C_2)
ani des savanes (*Crotophaga ani*)	*oitsoro* (P_1)
couroucou (*Trogon*)	*hueočo* (P_1)
coucou	*isašoko* (P_1)
pic	*buinan* (P_1)
martin-pécheur	*saña* (P_1)
troupiale chopi (*Icterus* sp.)	*čei* (P_1)
cacique grand	*isko* (P_1)
cacique tojo	*čayo* (P_1)
cacique matico	*ovinoisa* (P_1)
tangara bleu	*čanè* (P_1)
petit duc (*Scops choliba*)	*tehutehu* (P_1)
moineau cardinal	*huašišeya* (P_1)
engoulevent	*pano* (P_1)
hirondelle	*čovopuna* (P_1)
fournier (*Furnarius rufus*)	*isa-pistia* (P_1)

tyran (*Tyrannus sulfuratus*)	*ava-isaxna* (P_1) [cf. oiseau]
coq	*patiari vene* (P_1)
poule	*patiari* (P_1) *patári* (C_2) *atáhua* (Y_1) [Kampa : *atahua*]
Rupicola peruana	*šauvaestāka* (At)
effraie (*Strix perlata*)	*popo* (P_1)
duc ñacurutu (*Bubo magellanicus*)	*popoha* (P_1)
aigle (*Morphnus urubitinga*)	*tetepahua* (P_1)
caracara grand (*Polyborus vulgaris*)	*tetexna* (P_1)
caracara petit (*Polyborus chimachima*)	*irono-tetexna* (P_1)
pérénoptère aura (*Cathartes aura*)	*kana-poiko* (P_1)
pérénoptère urubu (*Cathartes urubu*)	*poiko* (P_1)
roi des vautours (*Sarcoramphus papa*)	*puiko-roa* (P_1)
oncle	*nači* (P_3) *koko* (P_1) *kuko* (P_3)
ongle	*muitisną* (P_1) *muétsis* (K) *máusăsi* (Y_2-At)
or	*húarŭso* (Y_2-At) *huaruso* (A) [cf. métal]
oreille	*pahoki* (P_1) *pauke* (K) *páuki* (C_2) *paski* (P_2) *páukani* (Y_2-At) *paukani* (A)
oreille (*oidos*)	*huaphe* (A)
os	*čao* (P_1)
où	*nente* (A)
où vas-tu ?	*auva kai* (K) *haunia-ni kaei* (C_1)
où est Dieu ?	*xaunia-ni huara* (C_1)
d'où viens-tu ?	*aurá-ne-tze oáei* (K)
oui	*ĕă* (Y_2) *ĕă(h)* (At) *áh* (A) *hǫ* (P_1) *soma-so* (C_1) [cf. bien]

ouragan	*nihuehue* (A) [cf. vent]
paca (*Cœlogenys Paca*)	*saka* (P_1) [cf. agouti, porc-épic]
pagne des hommes (*suspensorium virile*)	*zöresbé* (K) [cf. ceinture]
paille	*huasi* (P_1) [cf. herbe]
paille de maïs	*ševonan* (P_1)
palmier motacu (*Attalea Humboldtiana*)	*čuvinan* (P_1)
palmier cusi (*Attalea spectabilis*)	*čuviniva* (P_1)
palmier royal	*vinonan* (P_1)
palmier marayahu (*Bactrix maraja*)	*šinixna* (P_1)
palmier carundai	*čebipohi* (P_1)
palmier chonta	*huanina* (P_1)
palmier petit épineux	*činipava* (P_1)
palmier du Guaporé	*čoinan* (P_1)
palmier vingt-pieds	*onixna* (P_1)
palmito	*taúpa* (A)
papillon	*otoro* (P_1)
parent	*mmamma* (?) (A) [cf. mère, frère]
paresseux (animal)	*naina* (P_1)
parler	*oi-vè* (P_1)
patate douce	*kari* (P_1-A) *kári* (C_2) *kāri* (Y_2-At)
payer	*kupihua* (P_1)
payé	*ivaš kupihua* (P_1)
peau	*viči* (P_1) [Kavina : *e-biti*, *e-vite*]
pécari	*ˀsta* (At)
	niča-yahua (P_1)
Dicotyles labiatus	*yaua* (K)
Dicotyles torquatus	*ono* (K)
pécher	*huesti ihuą* (P_1)
	tasa-tasa (A) [cf. chasser, tuer]
peigne	*huištay*, *huoštay* (At)
peindre	*kene-hue* (P_1)
se peindre	*révišikita-yto* (At)
	mašenk-ito (A) [cf. roucou]

pénis	*bésike* (Y_2-At)
	iná (K)
penser	*yoka-hue* (P_3)
père	*noke papa* (P_1) *papa* (P_2-K) *pápa* (C_2) *papá* (P_3) *pāpā* (At) *ppapppa* (A) *papatata* (Y_2)
mon père est mort hier	*xabuki no-papa nasnariki* (C_1)
pet	$s^{e}_{\breve{o}}$*pĭsi* (Y_2-At)
petit	*pistie* (P_1)
peu	*davoveki* (P_1)
	ŭča iamân (K) [cf. non, beaucoup]
très peu	*iyamarka* (P_1) [cf. rien]
peur :	
avoir peur	*raskei-ki* (A)
pied	*tái* (C_2) *taé* (K) *tahe* (A) *tae* (P_2) *tahe* (P_3-P_1) *ta*$^{u}_{\breve{o}}$ (At)
pierre	*šašo* (P_1) *saášu* (K)
	tomó (P_2) *tomo* (P_3) [Takana : *tumu*]
	yantunko (At) *yantųko* (Y_2) *yamitunku* (A)
piment	*yoči* (P_1) *yútči* (At)
plante dont le suc sert à la pêche	*kehemu* (A)
pleurer	*húini-kĭ* (At) *huandi-ki* (A)
	bota (P_1)
	xoyana (P_2) [cf. crier]
pleuvoir	*ohi* (P_1) *uhuay* (A)
il pleut	*huisruhuaina* (C_1)
pluie	*úhuay* (Y_2-At) *huay* (Y_1) *oi* (P_2) *ui* (K)
plume	*pohi* (P_1) *poe, poŏ* (K)
poignet	*mokina* (P_1) [cf. main]
poils	*isapuhi* (P_1)
poisson	*huăka* (Y_2-At) *huaka* (A) *oáka* (K)
	sanina (P_1-P_3)
[je veux] du poisson	*zani* [*pikaskia*] (C_1)
bagre armé	*kaškuašna* (P_1)

bagre	*iškina* (P_1)
dorado	*huinaka* (P_1)
raie	*ivi* (P_1) *imi* (C_2)
sábalo	*huičoa* (P_1)
surubí (*Platystoma* sp.)	*huavina* (P_1)
palometa	*make* (P_1)
anguille	*merona* (P_1)
pacu (*Prochilodus*, *Myletes* sp.)	*saničeke* (P_1)
poisson (espèce de)	*moumhu* (A)
poitrine	*šipatáka* (At) *šiipantay* (A) *šipati* (P_2) *čipati* (P_1) *šipiš* (Y_2)
pomme de terre sauvage (*papa del monte*)	*púa* (A)
porc-épic	*ṣaka* (P_1) [cf. agouti, paca]
porter quelqu'un	*papi-íto* (A)
se porter :	
comment te portes-tu ?	*šumane mia* (P_1) *šumani mia* (K) *čomani mia* (C_1)
je me porte bien	*šumašu-ea* (P_1) *šuma-éa* (K) *čoma-sga* (C_1)
je me porte mal	*issin-keá* (K)
pot	*húsay* (Y_1)
	kečo (P_3)
pou	*yia* (P_1) *ia* (At)
poudre à fusil	*šenepó* (K) [cf. cendre]
pourri	*opisi* (P_1)
prairie	*nihi* (P_1)
prendre :	
prends !	*esa* (P_1)
	áhui (C_2)
près	*obipistia* (P_1)
prêtre des indiens	*rohá* (P_3)
propre	*huakatzina-mia* (P_1)
puce pénétrante	*tsoho* (P_1)
puer	*šöušiaká-yto* (At)
punaise	*pataria* (P_1)

quand ?	*ekustia* (P_1)
	xanetia (P_3)
que ?	
que dis-tu ?	*ħahua xčkêsni* (C_1)
que cherches-tu ?	*xahua muraei* (C_1)
que veux-tu ?	*xahua kikazai* (C_1)
	ħáúni (C_2)
queue	*ħĭna* (Y_2-At)
ils s'attachent avec la queue	*ħĭna rŭnu kătu* (At)
qui ?	*subini* (P_3)
pour qui ?	*subini-su* (P_3)
avec qui ?	*subini-agüi* (P_3)
qui est celui-ci ?	*sóene-mia* (C_2) [litt. : qui-toi] [cf. s'appeler]
qui créa le ciel et la terre ?	*xahua-ni hunaipa roabaina mai* (C_1)
racine	*ivi tapóna* (K) [cf. arbre]
racine pour empoisonner les poissons	*áša* (At)
radeau	*ħuikăte* (At)
	sinsiki (A) [cf. *Ochroma piscatoria*]
rainette	*čaki* (P_1)
rame	*ħuiti* (P_1) *na-ħuintay* (A)
ramer	*ħuiña yavai* (P_1)
rassasié :	
je suis rassasié	*séa-éa* (K)
rat	*šoya* (P_1)
rate	*taasti* (At)
regarder :	
regarde !	*isu-ħue* (P_1)
renard	*čutsikana* (P_1)
revenir :	
va à ta maison et reviens vite !	*nisobo kitikata, xoribi* (C_1)
rien	*iyamarka* (P_1) [cf. très peu]
rire	*sĕr-ito* (At) *siri-ħue* (P_1)
rivière	*hunu* (A) *énne* (K) *xene-času* (P_3) [cf. eau]
	mano (P_1)

rio Mamoré	*mano* (P_1) *mánu* (C_2)
rio Madera	*munnu* (K) *kara-manu* (P_3)
rio Beni	*manukuro* (P_1) *guarayuya* (P_3)
rio Blanco	*ene-ošo* (P_1) [cf. eau, blanc]
rio Guaporé	*čekevaeni* (P_1)
rio Inambari	*yamiaka* (Y_2-At)
roi Yaguarmayo	*ăpeti* (Y_2-At)
rio Tambopata	*huăkani* (Y_2)
	papatsihua (At)
riz	*huasi-vimi* (P_1) *uassĭ-vimín* (K) [cf. herbe, fruit]
rose (couleur)	*čini* (C_2) [cf. rouge, violet]
roseau en éventail	*tahuahua* (P_1) [cf. *Gynerium sagittatum*, *Arundo saccharoïdes*]
rosée	*čenixna* (P_1)
rôti :	
viande rôtie	*xaixai-orakuati* (P_2) [cf. manger, nourriture]
roucou	*maš^i_e* (Y_2-At) *maše* (A) *máše* (C_2)
rouge	*šini* (P_1-K) *čini* (C_2) [cf. rose, violet]
ruisseau	*hííăni* (At)
	xene (P_3) [cf. eau]
sable	*mašina* (P_1-K) *máaši* (Y_2-At) *marší* (A)
sain	*šoma atsinu* (P_1) [cf. bon]
sâle	*čeke* (P_1) [cf. noir, brun]
sang	*imi* (P_1-K) *himi* (A) *hemi* (At)
savoir :	
je ne sais pas	*ká-yama-ki* (C_2) [cf. je ne comprends pas, sot]
sauterelle	*čapo* (P_1)
scolopendre	*paravasnan* (P_1) [cf. iule]
scorpion	*nibo* (P_1)
sein	*čočo* (P_2) [Kičua : *čuču*]
	šúma (At) *šuma* (A) *srúma* (K)
	ičava-čipati (P_1) [cf. poitrine]
sel	*yuči-vata* (P_1) [cf. piment]
	uiahua-yto (At)
	čúpara (C_2) [Kayubaba : *čopara*, *čapála*]

serpent :	
orvet et amphisbène	*noiniva* (P_1)
boa	*čanuxa* (P_1)
couleuvre	*itsoši* (P_1)
crotale	*kaxmu* (P_1)
Eunectes murinus	*runoá* (K)
sien	*tsoe* (P_3)
siffler	*šeysó-yton* (At)
singe :	
Ateles paniscus	*iso* (P_1) *issu* (K)
	kuku-huahua (A)
Ateles sp.	*estói* (Y_2-At)
maquis nocturne	*riro* (P_1)
alouate noir (*Stentor*)	*iru-čeke* (P_1) [cf. noir]
alouate rouge (*Stentor*)	*iroho-čini* (P_1) [cf. rouge]
bocca d'agua	*ruka* (K)
Lagothrix sp.	*čočo* (Y_2-At)
Lagothrix olivaceus	*šinoa* (K)
Cebus fatuellus	*šino* (K)
callitriche	*šino* (P_1)
callitriche lion	*huasa* (P_1)
sahoim (*Callithrix*)	*uássa* (K)
bugio (*Mycetes barbatus*)	*uróo* (K)
Pithecia hirsuta	*hána* (K)
singe leon	*šipi* (Y_2-At)
petit singe	*ši-ipí* (A) *sípi* (Y_1)
sœur	*no-pohui* (P_1) *pui* (K)
	čiči (P_3)
	vuečo (P_3)
soif	*šekaskia* (P_1)
sol	*maahi* (A) [cf. terre]
soleil	*huāri* (Y_2-At) *huári* (P_2-C_2) *huari* (Y_1) *wari* (P_3) *vari* (P_1-C_1) *fuarri* (A) *baari* (K)
sot	*ka-yama-ito* (P_1) [cf. je ne sais pas]
souffler le feu	*čišuaka-yto* (At) [cf. allumer du feu]
sourcil	*huiškorani* (P_1)

sourd	*pati* (P_1)
suer	*niškana* (A)
sueur	*m'iskăna* (At)
tabac	*šavāro* (Y_2-At)
	irumue (P_1) *rúmoe* (K) *romui* (P_2) *rómi* (C_2)
talon	*čiposto* (P_1)
tante	*pihá* (P_3)
	yaya (P_1-P_3)
taon	*onobuiro* (P_1)
	ĥáutčipe (At)
tapir	*ahuana* (P_1) *auána* (K) *ahuara* (At) *áhuára* (C_2)
	šaynoa (Y_2) [cf. bétail]
tatou	*panoá* (K)
tatou encoubert (*Dasypus sexcintus*)	*panuha* (P_1)
tatou géant (*Dasypus gigas*)	*panahua* (P_1)
tatou peba	*yavisna* (P_1)
ténébrion	*yočiteso* (P_1)
termite	*makašna* (P_1)
terre	*maahi* (A) *maai* (K) *may* (P_3) *máy* (C_2) *mai* (C_1) *mahe* (P_1)
[qui créa le ciel et] la terre ?	[*xahua-ni ĥunaipa roabaina*] *mai* (C_1)
testicule	*ĥofu* (At)
tête	*mapo* (P_1-P_3) *mápo* (K) *mápu* (C_2)
	mašahue (A) *másekăta* (At)
tien	*mi-ke* (P_3)
tique garrapata	*yahaną* (P_1) *yaanĕ* (At)
tisser	*tima-hue* (P_1)
toile d'araignée	*tăé-resti* (At) [cf. hamac]
tomber	*ko-ki* (At)
l'arbre est tombé	*heuvi ko-ki* (At)
ton	*mina* (A) *mína* (C_2)
tonnerre	*turekina* (P_1) *terénke* (K)
	kanaka (At)

tortue de terre	*čahue* (P_1)
tortue d'eau	*nešo* (P_1)
toujours	*keyotima* (P_3)
tous :	
nous tous	*n*$_{ü}^{ó}$*ba-h*$_{ü}^{ó}$*i* (C_2)
eux tous	*túá-yúi* (C_2)
tousser	*ŏ́ku, ŏ́ku-ytu* (At) *oukó* (A)
triste	*inamia tima* (P_1)
tronc d'arbre	*hužko* (At) [cf. jambe, mollet]
tu	*nia* (P_1) *mia* (At) *mía* (C_2) *mi* (P_3) *mi-na* (A) *mi-kía* (Y_2-At) *mia-ni* (C_1)
de toi	*mi-n, mi-na* (P_3)
à toi	*mi-a* (P_3)
pour toi	*mi-nasu* (P_3)
avec toi	*mi-ayagüi* (P_3)
tuer	*taza-taza* (Y_2-At) *tasa-tasa* (A) [cf. chasser, pêcher]
	aha-hue (P_1)
j'ai tué un jaguar avec la flèche	*kamanu hiaki no pia* (C_1)
uriner	*éstăno* (At)
valoir :	
combien vaut ?	*avoin-kas-ni-mia* (K)
cela ne vaut rien	*šumân-iamân* (K) [cf. mal, mauvais]
vase de terre	*šamustina* (P_1)
	kanšui (Y_2-At)
veine	*pono* (P_1)
venir	*putia* (Y_2-At) [cf. aller]
	ke (P_2)
viens !	*yakiáck* (A) [cf. aller]
viens ici !	*ohue* (P_1) *ouae, uaé* (K)
d'où viens-tu ?	*aurá-ne-tze oáci* (K)
vent	*huexna* (P_1) *uenna* (K)
	néhuohua (At) *nihuehue* (A)
vent froid	*šrupé* (K)
ventre	*pušú* (K) *počosną* (P_1)
	atokna (P_2)
	nó-tăte (At)

vers :	
lombrics	*noinan* (P_1)
vers à viande	*čuma* (P_1)
vert	*iavan* (K) *nyáhua* (C_2) [cf. bleu]
	nakina (P_1)
vessie	*isonaneti* (P_1)
vêtement d'écorce	*ssöpó* (K) [cf. chemise d'écorce]
viande	*nami* (P_2-P_3) *nāmi* (At) *name* (K)
viande rôtie	*xaixai-orakuati* (P_3) [cf. manger, nourriture]
vieux	*čaita* (P_1) [cf. grand père]
	yusi (Y_2)
	noíra (P_2)
village	*yakata* (P_3)
violet	*čini* (C_2) [cf. rose, rouge]
vite !	*katsan rurae* (K)
va à ta maison et reviens vite !	*nisobo kitikata, xoribi* (C_1)
voici	*kene-kene* (A)
voler (avec des ailes) :	
je vole	*huakatay* (Y_2) *huákâka* (At)
voleur	*yumana* (P_1)
	sipunkay (At)
vôtre (pronom)	*mi-ke* (P_3)
vôtre	*mina* (A)
vouloir :	
je veux	*akekia* (P_1) *ai akeá* (K)
je ne veux pas	*oxe amakia* (P_1)
je veux un couteau	*mani kikaskia* (C_1)
je veux du poisson	*zani pikaskia* (C_1)
que veux-tu ?	*xahua kikazai* (C_1)
	háúni (C_2)
je veux acheter	*wi kaskea* (K)
vous	*mi-ato* (P_3)
	zunimato (C_1)
de vous	*mi-ato-na* (P_3)
à vous	*mi-ato* (P_3)

pour vous	*mi-ato-nasu* (P_3)
avec vous	*mi-ato-yagüi* (P_3)
vulve	*hö́še* (Y_2-At)
	tzitzó (K) [cf. clitoris]
un	*huistixna* (P_1) *vúistita* (C_2) *vuestiris* (P_3)
	nončina (Y_2) *nunčina* (A)
	nikatsu (At)
	nata (P_2)
	aares (K)
deux	*irabuixna* (P_1) *eranbué* (K) *rabue* (P_3)
	bö́ta (Y_2) *butah* (A) [Takana]
	đávita (C_2) *đafuiira* (At)
trois	*kimisa* (P_1) *kimišá* (K) [Kičua]
	térešen (1) (C_2)
	šunkarama (At)
	butah-nunčina (A)
quatre	*butah-butah* (A)
	askave (P_1)
	etčáynua (At) [cf. beaucoup]
	eranbue narábue (K)
cinq	*čáynua* (At) [cf. beaucoup]
	muiči (P_1) *mueken tüna* (K) *meke-ati* (P_3) [cf. main]
six	*muibui-kešna* (P_1)
sept	*akire-keačna* (P_1)
huit	*nepaš* (P_1)
neuf	*pasokiro-keaxna* (P_1)
dix	*muiki-kiyašna* (P_1) *meke-rabue* (P_3) [= deux mains]
	ečasu (P_2)

(1) Ce mot a aussi le sens de « plusieurs » d'après E. Nordenskiöld.

GLANES BIBLIQUES

Observation préliminaire

Les notes qui suivent, prises au fur et à mesure de mes lectures, ne concernent que les livres protocanoniques de l'Ancien Testament. J'ai pensé qu'elles pourraient intéresser les lecteurs du *Muséon*, tout en les délassant d'études plus sérieuses. On multiplierait à l'infini les observations de ce genre ; aussi loin d'avoir la ridicule prétention d'épuiser une matière inépuisable, je ne fais guère que l'effleurer. Ce que renferment ces pages, ce n'est pas une moisson, c'est à peine une gerbe, mais bien plutôt quelques épis, quelques *glanes* ramassées dans ce vaste champ de l'exégèse. Leur valeur, certes, est bien modeste, peut-être cependant ne sont-elles pas absolument ni toujours dépourvues d'intérêt.

Le lecteur en jugera.

A. R.

Plaisance-Riaz, 30 août 1913.

Nota. — Il n'a pas toujours été possible de noter intégralement les accents massorétiques ; les hébraïsants que seuls cette notation intéresse y suppléeront aisément.

GENÈSE

* * *

1. II, 17. Lorsque Dieu interdit à Adam de manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, Eve n'existait pas encore, de sorte qu'elle ne connut cette défense qu'indirectement, par Adam.

* * *

2. II, 25, III. 1. Adam et sa femme étaient *nus*. Le serpent était le plus *rusé* de tous les animaux. Ces deux mots n'en font qu'un en hébreu, ou du moins ont la même étymologie ערם, qui veut dire, à la fois, être nu et rusé. Le serpent étant nu, c'est-à-dire n'ayant point de poils, mais une peau lisse, glisse ou coule plus aisément entre les mains ou les pattes de son adversaire. De là, peut-être, l'idée de ruse attachée à celle de nudité.

* * *

3. IX, 27. « Dilatet Deus Japheth. » En hébreu : Que Dieu *dilate*, ou Dieu *dilatera* le *dilaté* : יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת. C'est l'un de ces jeux de mots qui se rencontrent si fréquemment.

* * *

4. X, 5. « Ab his *divisae* sunt insulæ gentium in regionibus suis, *unusquisque secundum linguam suam* ». Il n'est pas encore question de Babel et déjà paraît la diversité des idiomes. Ne serait-ce point que, lors de la construction de cette fameuse tour, il y eut dissension d'idées plutôt que confusion des langues ? D'autant plus qu'au chap. XI, premier verset, on lit, en hébreu, שָׂפָה et non plus לשׁוֹן. Les deux opinions se peuvent soutenir. La plus généralement admise est celle de la confusion des langues. On ne *s'entendait* plus, qu'il s'agît d'opinions ou d'idiomes.

* * *

5. X, 5. « Ab his divisæ sunt *insulæ* gentium. » Les peuples se partagèrent les *îles*, c'est-à-dire les continents. De même les Hindous donnent aux continents le nom de *dvipa* qui à proprement parler signifie *île*. Le terme hébreu אי a aussi ce double sens.

* * *

6. XI, 3. Ils eurent des briques au lieu de pierres et du bitume en place de mortier.

Dans le texte hébreu il y a ici une série d'assonances qui voisinent au calembourg.

* * *

7. XVI, 11. *Ismaël* veut dire : « Dieu entendra (les plaintes d'Agar) », pour : « Dieu a entendu. »

De même, Dieu, plus tard, se définira : *Iaveh* : « Celui qui sera », pour « Celui qui est. » *Isaac* signifie : « Il rira », parce que Sara « a ri ». De même, *Jacob* : « Il supplantera », pour marquer qu'il tient Esaü par la *plante* du pied, en attendant, il est vrai, de lui prendre son droit d'aînesse.

Le futur pour le présent ou le passé.

* * *

8. XVII, 17. « Abraham tomba sur sa face et *rit*. » Voici la première mention du rire qui vaudra son nom à Isaac.

* * *

9. XVIII, 18 *et seq*. On pourrait s'étonner que Dieu qui parlait à Moyse, « comme un ami à son ami », ait laissé à Jéthro le soin de lui indiquer la façon dont il devait gouverner son peuple. C'est que probablement il entre dans les desseins de Dieu que l'homme se serve de la raison qu'il lui a départie, et de le livrer aux ressources de cette même raison, dans les choses qui ne dépassent point ses forces.

* * *

10. XVIII, 27. Abraham s'excuse de parler à Dieu, lui qui n'est que « poussière et cendre עָפָר וָאֵפֶר ». Assonances.

* * *

11. XX, 6. C'est durant son sommeil que Dieu avertit Abimélech de sa méprise au sujet de Sara.

Le plus souvent les théophanies se produisent ainsi ; dans le Nouveau comme dans l'Ancien Testament, c'est ordinairement par le moyen des songes que Dieu manifeste sa volonté, qu'il apparaît. De là l'importance attachée aux songes par les Orientaux, même de nos jours.

La divination par les songes n'a peut-être pas d'autre origine.

Dieu fit exception en faveur de Moyse. *Nombres* XII, 6.

* * *

12. XV, 2. « Dixit Abram .... et *filius procuratoris* domus meæ... iste *Damascus* Eliezer. »

L'hébreu contient ici un jeu de mots : וּבֶן־ מֶשֶׁק...דַּ מֶּשֶׂק Vou ben... *mescheq*... da *meseq*.

* * *

13. XX, 7. « C'est un prophète ; il priera pour toi et tu vivras. » C'est Dieu qui parle ainsi d'Abraham au ravisseur de Sara, Abimélech. La pensée est celle-ci : « Abraham est un juste, il me priera de te laisser la vie et je te la laisserai. »

Dieu, sans doute, pourrait laisser la vie à ce prince, sans l'intervention d'Abraham ; mais il veut qu'Abimélech doive sa grâce à son serviteur.

C'est le second enlèvement de Sara (cf. Genèse XII.). Il ne faut point s'étonner de voir la même cause produire le même effet, même à différentes reprises.

* * *

14. XX, 16. Abimélech donne mille pièces d'argent à Abraham pour acheter un voile à Sara. Serait-ce l'origine de la coutume qui interdit aux femmes de l'Orient de sortir autrement que voilées ? Nous voyons plus tard Rébecca abaisser son voile en présence d'Isaac qu'elle va épouser.

* * *

15. XXI, 23. Abimélech dit à Abraham : « Jure par Dieu que tu

ne nuiras ni à moi, ni à mes *enfants*. » Le terme ici employé est *nin*, נִין. En espagnol un enfant se dit *nino*.

* * *

16. XXI, 29 *et seq*. Dans ce passage, il y a un jeu de mots sur שׁבע, qui veut dire, à la fois, *sept* et *serment*. Les sept brebis à lui données par Abraham rappelleront son serment à Abimélech.

* * *

17. XXII. C'est dans la nuit, pendant son sommeil par conséquent, que Dieu ordonne à Abraham d'immoler Isaac. A son lever, la nuit durant encore, *de nocte consurgens*, Abraham se met en devoir d'obéïr. Il ne se demande même pas si c'est un rêve ; ou, s'il se pose la question, il se répond en bon Oriental que ce songe vient de Dieu, comme tous les songes, et que dès lors il doit y conformer sa conduite, sans hésitation. *Voir ci-dessus* 11.

* * *

18. XXIV, 32 et 33. Laban donne de l'eau au serviteur d'Abraham pour se laver les pieds. Il lui offre aussi à manger, mais Eliezer déclare qu'il ne mangera pas, avant d'avoir rempli son message.

A rapprocher, si l'on veut, du passage des Actes où un certain nombre de Juifs font le serment de ne rien manger, ni boire, avant d'avoir tué St Paul. (XXIII, 12.) C'est une façon de dire que l'on fera *promptement* ce que l'on promet de faire.

* * *

19. XXIV, 47. « ... Suspendi inaures *ad ornandum faciem ejus* et armillas posui in manibus ejus. »

L'hébreu porte : « Je lui ai mis (à Rébecca) un anneau *au nez* (אַפָּה) ». Dans l'antiquité, les femmes se faisaient souvent percer les narines, ou plus exactement une narine pour y suspendre des anneaux. Aujourd'hui encore, c'est l'usage des femmes de l'Inde ; ces anneaux sont parfois très lourds.

* * *

20. XXV, 28. « Isaac amabat Esaü eo quod *de venationibus illius vesceretur*. »

L'hébreu est plus énergique dans sa concision elliptique : « Isaac aimait Esaü parce que *du gibier dans sa bouche* כִּי־צַיִד בְּפִיו. »

* * *

21. XXVI, 5. « Eo quod.. Abraham... custodierit *præcepta* et *mandata* mea, et *cæremonias leges*que servaverit. » Sur ces quatre termes, trois sont à peu près synonymes. Les mots se lisent en hébreu מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֺתַי חֻקּוֹתַי תּוֹרֹתָי. La synonymie ne saurait être complète ; il y a là des nuances qui ont échappé à la plupart des traducteurs.

* * *

22. XXVI, 8 « ... Abimelech ... vidit Isaac jocantem cum Rebecca ... »

Le mot Isaac voulant dire *celui qui rit*, *qui plaisante*, on se trouve en présence de l'un de ces calembourgs si fréquents dans la Bible : « Abimelech vit le plaisant plaisantant : יִצְחָק מְצַחֵק. »

* * *

23. XXVI. Isaac descend à Gérare avec Rebecca, durant une famine, chez Abimelech, absolument comme précédemment Abraham et Sara l'avaient fait deux fois (*Gen.* XII, 11 *et seq.*, .. XX, 2 *et seq.*) Certains exégètes se fondent sur ces similitudes pour affirmer qu'il s'agit d'un seul et même incident, raconté plusieurs fois. Ce n'est rien moins que prouvé.

* * *

24. XXVIII, 6. « Et vidit Esau »... Suit une sorte de parenthèse qui se termine au verset 8 où la narration reprend : « Et vidit Esaü » (Je traduis sur l'hébreu וַיַּרְא עֵשָׂו).

Je note ce passage comme specimen d'incise.

* * *

25. XXVIII, 20 *et seq*. Jacob promet à Dieu qu'il sera son Dieu, s'il lui donne du pain et des vêtements. De plus, il s'engage à lui offrir le dixième de ce qu'il lui donnera.

Ce langage paraît assez étrange, et l'on ne se sent nullement porté à s'extasier sur une pareille générosité.

* * *

26. XXIX, 1. וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב רַגְלָיו : « Et Jacob leva ses pieds. » C'est-à-dire : Et Jacob partit. J'ai jugé l'expression assez pittoresque pour être relevée.

* * *

27. XXIX, 10 « וַיַּשְׁקְ אֶת־צֹאן : et il *abreuva* le troupeau.

id. 11. וַיִּשַּׁק יַעֲקֹב לְרָחֵל : et Jacob *embrassa* Rachel. »

Ici encore, une sorte de calembourg. J'observe toutefois que si les mots soulignés s'écrivent de la même façon, ils se prononcent différemment. Notons aussi que l'on omettait les points voyelles, et que dès lors, dans l'écriture du moins, il y avait parité absolue.

* * *

28. XXX, 42. La note massorétique au sujet du הּ tendrait à prouver que les Massorètes, pour établir leur édition *ne varietur*, adoptèrent un exemplaire, entre plusieurs autres, et ne se servirent pas de plusieurs, à la fois, pour prendre de chacun ce qui leur semblait le meilleur ; ils se bornèrent à corriger à leur façon ce manuscrit unique.

* * *

29. XXXI, 15. « Il a *mangé* l'argent. » On ne dirait pas autrement en français. Je traduis sur l'hébreu.

* * *

30. XXXI, 19. « ... Rachel *vola* les Théraphim ».

id. 20. « Jacob *vola* le cœur de Laban », il le trompa. Ainsi, pendant que Rachel dérobe les idoles de son père, Jacob lui dérobe son cœur, en profitant de son absence pour partir avec ses

filles. Laban est donc fondé à lui reprocher le rapt de son cœur, c'est-à-dire de ses enfants (26). Il lui répète qu'il l'a *volé*, en lui *dérobant* son départ (27).

* * *

31. XXXI, 42. « Nisi Deus patris mei Abraham et *timor* Isaac affuisset mihi....

53. Juravit Jacob per *timorem* patris sui Isaac. »

Cette crainte, פַּחַד, c'est Dieu. L'expression me semble d'autant plus remarquable que je la crois plus rare.

* * *

32. XXXI, 46... « Fecerunt tumulum ....

ib. 47. Quem vocavit Laban Tumulum testis, et Jacob Acervum testimonii, *uterque juxta proprietatem linguæ suæ.* »

Les mots italiqués n'existent pas dans l'hébreu ; c'est probablement une glose de la Vulgate qui passa plus tard dans le texte.

Il s'agit du serment que Laban et Jacob prêtèrent, chacun dans sa langue, le premier, en chaldéen, le second en hébreu.

Ce double serment rappelle un peu celui de Strasbourg (842) que les deux frères, Charles-le-Chauve et Louis le Germanique, se prêtèrent mutuellement devant leurs troupes, avec cette différence que, pour être compris des soldats l'un de l'autre, Charles s'exprima en langue tudesque et Louis en langue romane.

* * *

33. XXXII, 1. לָבָן ...וַיְנַשֵּׁק לְבָנָיו וְלִבְנוֹתָיו.

« Laban embrassa ses fils et ses filles. » (Vulgate XXXI, 55.)

Nous reconnaissons ici encore cette affection de l'écrivain sacré pour l'allitération, sinon pour le jeu de mots, devant lequel, d'ailleurs, nous l'avons vu, il ne recule pas à l'occasion. Nous en retrouverons, chemin faisant, de nombreux exemples ; je n'en signalerai que quelques-uns.

* * *

34. XXXII, 23 et 25. Ici, nous nous trouvons en présence d'un calembourg par à peu près, supposé qu'il soit intentionnel. Jacob

fait passer le Jaboq יַבֹּק à sa famille, et il reste en deçà du fleuve où il lutte יֵאָבֵק avec l'Ange.

Le premier terme signifie « action de répandre », et le second, qui vient du substantif אָבָק abaq, poussière, a pris le sens de lutter, parce que les lutteurs soulèvent généralement la poussière, ou se frottent les mains de poussière, afin d'avoir plus de prise sur le corps huilé de l'adversaire.

* * *

35. XXXIII. 20. L'Eternel dit : « Tu ne pourras voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre. » *Cf. Ex.* XXXIII, 20.

C'était la croyance générale que la vue de Dieu faisait mourir. Dieu semble ici vouloir la confirmer.

C'est ainsi que nous entendrons Manue, père de Samson, dire à sa femme, après l'apparition de l'ange : « Morte moriemur, *quia vidimus Deum* » (*Jud.* XIII, 22).

* * *

36. XXXV, 20. « Erexitque Jacob titulum super sepulcrum ejus. » Il s'agit d'une stèle, d'un cippe funéraire מַצֵּבָה et non d'une *statue*, comme on traduit quelquefois. Jacob observait, s'il ne l'inaugurait pas, une coutume orientale qui dure encore ; les Musulmans, sur leurs monuments funèbres, dressent généralement deux colonnes, l'une à la tête, l'autre aux pieds du mort, ou, si l'on veut, une à chaque bout de la pierre tumulaire.

* * *

37. XXXVII, 5. *Joseph* eut un songe qu'il raconta à ses frères, ce qui *augmenta* encore leur haine pour lui.

Joseph signifie augmentant, de sorte que l'on a *l'augmentant augmenta.* Jeu de mots qui, cette fois, paraît bien prémédité. L'hébreu porte יוֹסֵף......וַיּוֹסִפוּ *Joseph* raconta le songe qu'il avait eu à ses frères et ils *accrurent* leur aversion.

* * *

38. XXXVII, 26, 27. C'est Judas qui le premier parle de *vendre* Joseph et d'en tirer de l'argent, au lieu de le tuer. Sous ce rapport, il est le type de l'autre Judas (les deux mots ont la même orthographe), celui qui vendit le Christ, cet autre Joseph. Dans le premier cas, il s'agit de vingt pièces d'argent, et de trente dans le second.

* * *

39. XLII, 7. « [Cum Joseph] *agnovisset* [fratres] quasi ad *alienos* durius loquebatur. »

Double acception du terme נכר Joseph *reconnut* ses frères et il se conduisit comme un *étranger* à leur égard. Au verset suivant le même mot est employé deux fois, mais dans le même sens.

* * *

40. XLII, 17. Précédemment (v. ci-dessus 37), nous avons vu l'écrivain sacré jouer sur le nom de Joseph, en le prenant dans le sens d'augmenter. Ici, il s'agit encore, au sujet du même mot, d'un calembourg, mais par à peu près seulement: וַיֶּאֱסֹף אֹתָם אֶל־מִשְׁמָר [יוֹסֵף] Littéralement : « Et [Joseph] les *colloqua* en prison. » On rapproche אֱסֹף de יֹסֵף, mais, pour mieux goûter cette *beauté* littéraire, il ne faut tenir compte, encore une fois, que des consonnes.

* * *

41. XLII, 19. Dans ce verset le blé est défini : *ce qui brise la faim* שֶׁבֶר רַעֲבוֹן. Au verset 26 le terme שֶׁבֶר *scheber* seul est employé, et au verset 33 רַעֲבוֹן, pour désigner le blé, de sorte que ce dernier mot signifie à la fois la faim et ce qui remédie à la faim.

* * *

42. XLV, 5. Joseph dit à ses frères, lors de la scène de la reconnaissance : « Ne craignez point et ne *soyez pas fâchés* de m'avoir vendu. »

Le verbe חָרָה ne signifie pas toujours *être irrité*, comme on le traduit ordinairement, mais il a encore, comme ici, le sens de

regretter, d'être repentant, d'*être fâché*, dans ce sens que l'on déplore le passé. La signification du passage est donc celle-ci : « Ne regrettez pas ce que vous avez fait, n'en ayez point de chagrin. » La Vulgate traduit : « Nolite pavere, neque vobis *durum* esse videatur quod vendidistis me, etc. »

* * *

43. XLVI, 21. « Filii Benjamin Bela et Bechor et Asbel et Gera et Naaman et Echi et Ros et Mophim et Ophim et Ared. » Si Benjamin avait des enfants quand il accompagna Jacob et ses frères en Egypte, il n'était donc pas le tout jeune homme que semblait indiquer le chapitre précédent, et Jacob exagérait dans sa tendresse paternelle les périls que pouvait courir l'*enfant* dans le voyage. Cf. XLIII, 7 *et suiv.*

* * *

44. XLVII, 13. « Il n'y avait plus de pain dans toute la terre, car la famine sévissait grandement ; et le pays d'Égypte et celui de Canaan languissaient en présence de la disette. » Je traduis sur l'hébreu.

Voici la traduction de la Vulgate : « In toto enim orbe panis deerat, et oppresserat fames terram, *maxime* Ægypti et Chanaan. »

On saisit la nuance. L'hébreu se borne à dire que les Egyptiens et les Chananéens souffraient de la famine comme le reste de la terre, la Vulgate affirme qu'ils en souffraient tout spécialement.

Il est clair qu'en ce passage, comme dans bien d'autres, l'expression *toute la terre*, *l'univers entier* doit s'entendre des pays connus de l'écrivain sacré et de ses contemporains.

* * *

45. XLVII, 16 *et seq.* « Adducite pecora vestra et dabo vobis pro eis cibos,.... Quæ cum adduxissent, dedit eis alimenta pro equis, et ovibus, et bobus, et asinis.... »

Je crois que, dans tout ce passage, il s'agit moins d'*amener* tous les animaux domestiques devant Joseph que d'en vendre la propriété nue à Pharaon, moyennant certaines redevances. De même

pour les terres des Egyptiens et pour leurs personnes. Tout appartenait au Pharaon : terres, bêtes et gens ; ce n'est pas à dire qu'il employât tout à son usage personnel. Il acquérait, s'il ne l'avait déjà, ce que le droit romain devait appeler plus tard le *haut domaine*.

* * *

46. XLIX. Les bénédictions de Jacob ne sont qu'une série de jeux de mots intraduisibles sur les noms des patriarches et le sort dévolu à chacun d'eux, ainsi qu'à sa postérité. Renan prétendait que c'était un recueil de fragments de chants, ou mieux de dictons populaires, et niait, par suite, l'authenticité de ce morceau.

Nous ne sommes plus à apprendre la tendance de l'auteur aux jeux de mots qui se trouvaient être et sont toujours un excellent moyen de mnémotechnie. A une époque où l'écriture était peu en usage, où, dès lors, bien peu de gens savaient lire, des *aide-mémoire* de ce genre étaient indispensables ; aussi les retrouve-t-on chez tous les peuples de l'antiquité. Nos proverbes assonancés ne sont pas autre chose.

* * *

47. XLIX, 10. Vulgate : « Non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus donec veniat qui *mittendus* est. » Segond : « Le sceptre ne s'éloignera point de Juda, ni le bâton souverain d'entre ses pieds, jusqu'à ce que vienne *le repos*. »

La Vulgate a lu שִׁילֹח du verbe שָׁלַח, envoyer, d'où *envoyé*, tandis que l'hébreu porte שִׁילֹה de שָׁלָה être en paix, d'où *paix, repos*. Toute la difficulté consiste à savoir s'il faut écrire le mot par un ה ou un ח.

* * *

48. L, 8. Joseph et ses frères, lorsqu'ils s'en allèrent ensevelir leur père, laissèrent en Egypte leurs enfants et leurs troupeaux ; c'est qu'ils avaient l'intention de revenir. Aussi, plus tard, quand ils parleront d'emmener avec eux, dans le désert, familles et troupeaux, les Egyptiens seront-ils fondés à les soupçonner de ne vouloir plus rentrer en Egypte.

EXODE

* * *

49, III, 12. Dieu commande à Moyse de lui offrir des sacrifices. L'expression dont se sert l'écrivain sacré est עָבַד qui veut dire agir, sacrifier, le sacrifice étant l'acte par excellence.

De même, chez les Hindous, le mot *karman*, de la racine *kar*, *kṛ*, signifie, tout à la fois, le sacrifice et l'acte.

* * *

50. III, 14. « Dixit Deus ad Moysen : Ego *sum* qui *sum*. Ait : Sic dices filiis Israël : *Qui est* misit me ad vos. » Littéralement : *Sum* misit me ad vos. Comme si le mot *Je suis* était un nom propre et à la troisième personne.

L'hébreu, dans les trois cas, porte אֶהְיֶה, *je serai*, le futur pour le présent qui lui manque.

* * *

51. IV, 19. Dieu dit à Moyse : « Va, retourne en Egypte, car ils sont morts tous ceux qui en voulaient à ta vie. » A rapprocher des paroles de l'Ange à Joseph : « Lève-toi, prends l'Enfant et sa mère, et retourne dans la terre d'Israël, car ils sont morts ceux qui en voulaient à la vie de l'enfant. » *Matt.* II, 20.

De plus, ce retour de Moyse en Egypte avec Sephora, sa femme, et ses fils, montés sur un âne, peut être considéré comme le type de la tradition chrétienne. Il est bon de remarquer enfin qu'au verset 25 il n'est plus question que d'*un* fils.

* * *

52. VII, 1. « Dixit Dominus ad Moysen : Ecce constitui te *Deum* Pharaonis, et Aaron, frater tuus, erit propheta tuus. »

L'expression est remarquable.

* * *

53. X, 15. « [Les sauterelles] couvrirent l'œil עֵין de toute la terre, et elle fut obscurcie וַתֶּחְשַׁךְ, » c'est-à-dire aveuglée. L'*œil*, c'est-à-dire la superficie, ce qu'on peut *voir* de la terre.

* * *

54. XX, 25. « Si tu m'ériges un autel de pierres : tu ne le construiras pas en pierres taillées, car la pierre sur laquelle tu passerais ton ciseau serait profanée. »

Ne pourrait-on pas rapporter à cette défense la coutume d'ériger des pierres brutes en l'honneur de la Divinité, coutume que l'on observe dans tous les pays et à laquelle vraisemblablement l'on doit bon nombre de monuments mégalithiques, conservés jusqu'à nos jours ? *Vide infra* nº 97.

* * *

55. XXIII, 4 et 5. Ces versets qui enseignent la bienfaisance à l'égard d'un ennemi même, permettent de mieux comprendre la maxime : « Œil pour œil, dent pour dent », maxime exclusivement pénale, si je puis ainsi parler, puisqu'il s'agit de la peine du talion, appliquée à un coupable.

* * *

56. XXIII, 9. « Vous n'opprimerez point l'étranger, vous savez ce que c'est que d'être étranger, car vous le fûtes dans la terre d'Ægypte. »

Ce précepte rappelle le mot si touchant de Didon :

Non ignara mali miseris succurrere disco.

Æn. I, 630.

* * *

57. XXIV, 11. « Ils virent Dieu et ils mangèrent et burent. » En d'autres termes : ils continuèrent de vivre. Ce ne fut que par un privilège spécial, car nous avons entendu Dieu déclarer lui-même qu'on ne pouvait le voir et vivre. *Cf. ci-dessus*, nº 35.

* * *

58. XXVI. 35. Les Hébreux désignaient le sud par cette expression תֵּימָן, le côté droit, la région qui est à droite. Les Hindous avaient la même coutume : *dakṣiṇâpatha* désigne la route *du sud*, le Dekkhan. Les deux peuples, en parlant ainsi, se plaçaient face à l'orient.

* * *

59. XXIX, 9. « Tu rempliras מִלֵּאתָ la main d'Aaron et celle de ses fils. » La Vulgate traduit : « Postquam *initiaveris* manus eorum. » C'est que la consécration consistait précisément dans cette porrection de la matière, sinon des instruments du sacrifice, comme on le voit plus bas, versets 23 et 24.

* * *

60. XXX, 12. « Les enfants d'Israël ... ne seront point frappés, quand tu en feras le dénombrement. »

Rapprocher ce recensement de celui que David prescrivit à Joab et qui coûta soixante-dix mille vies (II *Reg.* XXIV.) On pourrait rechercher ce qu'il y avait de peccamineux dans les actes de ce genre, d'après les traditions juives. Je reviendrai sur ce point.

* * *

61. XXXI, 17 « ... Dieu fit en six jours le ciel et la terre, et le septième, il cessa, il *se reposa.* »

L'hébreu emploie un terme plus pittoresque, sinon plus énergique, il porte וַיִּנָּפַשׁ, et il *respira*, il *souffla*, comme quelqu'un qui reprend haleine, après un effort violent ou prolongé.

* * *

62. XXXIII, 11. « Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad *amicum* suum. »

L'hébreu se sert de l'expression רֵעַ qui me paraît plus familière. Elle signifie compagnon, camarade, et l'on pourrait traduire dès lors : « Dieu parlait à Moyse comme l'on parle à un camarade. »

Il ne faut cependant point prendre à la lettre l'expression *facie*

ad faciem. Dieu lui-même nous en avertit, ci-après, verset 20, où il dit à Moïse : « Tu ne pourras pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre. » Il insiste, verset 23 : « Tu me verras par derrière, mais ma face ne pourra pas être vue. »

C'était d'ailleurs l'opinion reçue que l'on ne pouvait voir Dieu sans mourir. Je l'ai déjà observé, voir 35 et 57.

* * *

63. XXXIV, 5. Vulgate : « Cumque descendisset Dominus per nubem, *stetit Moyses cum eo*, invocans nomen Domini.

6. « Quo transeunte coram eo, ait : Dominator Domine Deus, misericors et clemens, etc. »

Segond traduit d'après l'hébreu : « L'Eternel descendit dans une nuée, se tint là auprès de lui, et proclama le nom de l'Eternel. Et l'Eternel passa devant lui et s'écria : « L'Eternel, l'Eternel, Dieu miséricordieux et compatissant, etc. »

Dieu s'appelant lui-même et proclamant son nom, voilà qui paraît étrange.

Je crois la Vulgate autorisée à compléter une tournure elliptique et suppléer les mots qui manquent dans le texte.

LÉVITIQUE

* * *

64. V, 11. L'offrande expiatoire d'une poignée de farine, faite par le pauvre qui n'a pas même le moyen de donner deux tourterelles ou une couple de pigeons, rappelle le touchant épisode du Brahmane indigent qui ne trouve à présenter au dieu *Kṛṣṇa* qu'une *poignée* de riz grillé. *Bhâgavata-Purâṇa*, X, 80 *et suiv.*

* * *

65. XIX. 18. Dieu dit à Israël : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. »

Voilà une prescription qu'aucune législation humaine ne connut, pas même celle du Bouddhisme, n'en déplaise à certains snobs.

Il ne s'agit pas seulement de l'affection des Hébreux pour les Hébreux : écoutons plutôt :

Id. 34. « L'étranger sera parmi vous comme l'un de vous ; vous l'aimerez comme vous-mêmes ; vous aussi avez été étrangers dans l'Egypte. » *Cf.* 56.

* * *

66. XIX, 32. « Tu te lèveras devant les cheveux blancs ; tu honoreras la face du vieillard. »

A Sparte, comme on sait, la loi aussi ordonnait aux jeunes gens de *se lever* en présence des personnes âgées.

* * *

67. XIX, 35. « וּבַמְּשׂוּרָה et in mensurâ. »

Deux mots qui ont la même physionomie, le même sens, et qui, peut-être, n'ont pas la même origine. *Cf.* 2.

* * *

68. XXV, 16. Il ressort de ce verset et, en général, de tout ce passage, que l'on ne vendait pas le champ, mais ses récoltes, son exploitation ; de là le retour des champs à leurs anciens propriétaires, l'année du jubilé. Du reste, Dieu donne la raison de ce précepte au verset 23 : « Terra non vendetur in perpetuum, quia mea est et vos advenæ et coloni mei estis. »

* * *

69. XXV, 20. « Quod si dixeritis : Quid comedemus anno septimo, si non severimus, neque collegerimus fruges nostras ?

21. « Dabo benedictionem meam vobis anno sexto, et faciet fructus trium annorum. »

Cette promesse de donner à la terre, tous les sept ans, une fécondité triple ne se rencontre dans aucune législation humaine. Dieu seul pouvait faire une pareille promesse, parce que seul il pouvait la réaliser. De la part de tout autre législateur, c'eût été folie pure, et folie d'autant plus gratuite que son accomplisse-

ment était plus facile à constater. La conclusion s'impose : Moyse parlait au nom de Dieu.

* * *

70. XXVII, 29. « Aucune personne dévouée par interdit ne pourra être rachetée, elle devra mourir. »

Tel fut le *vœu* de Jephté : il dut tuer sa fille. Je ne sache pas qu'il y ait d'autre interprétation possible.

NOMBRES

* * *

71. I, 52 ; II, 1. « Les enfants d'Israël camperont chacun près de sa bannière, sous les enseignes de la maison de son père. »

Comme on le voit, chaque famille avait son drapeau, ses couleurs. Je crois cet usage aussi ancien que les groupements humains eux-mêmes.

* * *

72. III, 41. « Tu prendras les Lévites pour moi, l'Eternel, à la place de tous les premiers-nés des enfants d'Israël, et le bétail des Lévites à la place de tous les premiers-nés du bétail des enfants d'Israël. »

Il semblerait résulter de cette double prescription que l'on ne devait pas plus immoler les premiers-nés des troupeaux que les premiers-nés des enfants.

* * *

73. XII, 6 [Dieu dit à Aaron et Marie qui murmuraient contre leur frère Moïse :] « Ecoutez bien mes paroles ! Lorsqu'il y aura parmi vous un prophète, c'est dans une vision que moi, l'Eternel, je me révélerai à lui ; c'est dans un songe que je lui parlerai.

7. « Il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse....

8. « Je lui parle bouche à bouche, je me révèle à lui sans énigmes, et il voit une représentation de l'Eternel. »

Voir ci-dessus nos 12 et 62.

* * *

74. XVIII, 2. לֵוִי .... וְיִלָּווּ : « Les Lévites, (c'est-à-dire les *adjoints* ou *ajoutés*) .... [te] seront *adjoints*. » Jeu de mots. Voir encore au sujet de cette figure de rhétorique, XX, 13, 14 et 23.

* * *

75. XVIII, 19. בְּרִית מֶלַח : pactum salis, c'est-à-dire une alliance stable, qui se conservera sans corruption, intacte, comme une viande salée.

* * *

76. XX, 17. « Nous suivrons la route *royale*, sans nous détourner à droite, ni à gauche.....

19. « Nous passerons par le chemin battu, » *tritam viam*, dit la Vulgate. Le terme hébreu מְסִלָּה se rendrait assez bien par *chaussée*.

Ce passage tendrait à prouver, qu'à cette époque lointaine, il y avait des routes publiques, assez soigneusement entretenues.

* * *

77. XXI, 5. Les Israélites, dégoûtés de la manne, se plaignent amèrement à Moyse ; je transcris ici la Vulgate : « Cur eduxisti nos de Ægypto, ut moreremur in solitudine ? Deest panis, non sunt aquæ ; anima nostra jam nauseat super cibo isto levissimo. »

Comment expliquer ce dégoût, si la manne avait la saveur que chacun préférait ?

* * *

78. XXI, 14. « Unde dicitur in *Libro Bellorum Domini....* »
C'est la première mention que fait l'écrivain sacré de documents étrangers à sa rédaction. Cette citation démontre qu'il savait puiser aux sources pour établir son récit. Un historien moderne ne procèderait pas autrement.

* * *

79. XXII, 7. « Les Anciens de Moab et les Anciens de Madian partirent, ayant avec eux des présents pour le devin », ou plus littéralement : « ayant le prix de la divination en mains. »

Plus tard, on verra Saül se demander comment il pourra aborder Samuel sans argent. Son serviteur le tirera d'embarras en mettant à sa disposition le quart d'un sicle d'argent. (I *Sam.* IX, 7 *et* 8).

Les Hindous avaient aussi pour maxime de ne jamais se présenter devant un devin les mains vides. (Cf. Bergaigne, *Manuel pour apprendre la langue sanscrite*, p. 326.) *Vide infra* 179.

* * *

80. XXII, 28. « Le Seigneur ouvrit la bouche de l'âne qui parla (et dit à Balaam, son maître :) Que t'ai-je fait ? Pourquoi me frappes-tu par trois fois ? »

Le mot que l'on traduit par *fois* est רֶגֶל regel, qui veut dire *pied*, soit qu'il s'agisse ici de trois coups de pied, ou qu'on eût l'habitude de compter avec le pied.

* * *

81. XXV, 12. Les Massorètes signalent le vav de שָׁלוֹם comme cassé, et ils le rétablissent en note, tout en maintenant la cassure dans le texte. Admirons, une fois de plus, leur scrupule, et reconnaissons, une fois de plus aussi, qu'ils ont dû se servir, en qualité de norme, d'un exemplaire unique, choisi entre cent probablement, qu'ils ont adopté tel quel, en se réservant de redresser, chemin faisant, ses défectuosités, sinon ses lacunes. *Cf.* n° 28.

* * *

82. XXVIII, 2. (Dieu dit à Moyse) : « Ordonne aux fils d'Israël et dis leur : Mes oblations [qui sont] mon pain [ma nourriture], vous aurez soin de me les offrir. »

Je traduis sur l'hébreu : קָרְבָּנִי לַחְמִי.

Dieu feint de se nourrir d'offrandes et de sacrifices. Les Juifs

savaient toutefois à quoi s'en tenir là-dessus : « Est-ce que je mange la chair des taureaux, est-ce que je bois le sang des boucs ? » leur demandait Dieu avec ironie. (*Psal.* L, (*Vul.* XLIX), 13.)

Au livre des Juges (XIII, 16) l'Ange déclare à Manue qu'il ne mangera pas les aliments qu'il lui prépare, et il l'engage à offrir plutôt un holocauste à l'Eternel.

D'autre part, sur le point de prendre congé de Tobie et de ses parents, l'Ange Raphaël leur dit : « Je vous semblais manger et boire, mais je me nourris d'un pain invisible et j'use d'un breuvage inaccessible à l'œil humain » (*Tob.* XII, 19).

Les Hindous et, en général, les peuples idolâtres croyaient que les Dieux se nourrissaient réellement des offrandes.

* * *

83. XXXII, 11. לֹא־מִלְאוּ אַחֲרָי. Littéralement : « Ils n'ont pas rempli après moi. » C'est-à-dire : « Ils n'ont pas rempli mes ordonnances ; ils ne m'ont pas suivi pleinement, jusqu'au bout. »

Je relève cette expression, à cause de sa concision énergique. Du reste, l'hébreu aime ces formules elliptiques.

* * *

84. XXXII, 23. Moyse dit aux tribus de Ruben, de Gad et à la demi-tribu de Manassé : « Si vous n'agissez pas ainsi, vous péchez contre Dieu, et sachez-le, ce péché-là vous trouvera. » Ou, comme la Vulgate traduit cette dernière moitié du verset : « peccatum vestrum *apprehendet* vos. Votre péché vous *appréhendera* », de même que le gendarme appréhende un voleur, au collet.

Ici encore, ce qui était une image pour les Hébreux, était réputé une réalité par les Hindous, au moins dans les temps védiques. Le péché était à leurs yeux une entité réelle, l'*anṛta*. C'est un peu l'*anra-mainyu* (dont on a fait *Ahriman*) des Mazdéens qui partageaient cette croyance, ce qui tend à prouver qu'on est ici en présence d'un dogme antérieur à la séparation des deux rameaux indo-iraniens.

(*A suivre.*) A. Roussel.

LES

IDÉES RELIGIEUSES ET SOCIALES DU MAHĀBHĀRATA

SABHÂ-PARVAN

PAR

A. ROUSSEL

PROFESSEUR DE SANSCRIT A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE).

UN MOT AU LECTEUR.

Poursuivant mon étude du *Mahâbhârata*, je dépouillerai le *Sabhâ-Parvan*, comme j'ai fait l'*Âdi*, c'est-à-dire au triple point de vue de la Divinité, de l'homme et des relations de l'un avec l'autre. Je ne relèverai que ce qui est particulier à ce second *Parvan* et ne se trouve pas dans l'autre, afin d'éviter des redites toujours fastidieuses.

Il n'est pas sans intérêt, me semble-t-il, de suivre cette pensée hindoue, dans tous ses caprices, toutes ses évolutions, vaste labyrinthe où l'on aurait si souvent besoin d'un fil d'Ariane pour ne point se perdre dans toutes ces allées, ces méandres. Le manque de logique nous vaut des imprévus qui ne sont pas toujours sans charme.

Du reste, après avoir pris connaissance de l'*Âdi-P.*, le lecteur sait désormais à quoi s'en tenir là-dessus ; rien

ne le surprendra plus, j'en suis persuadé, et ce qu'il aura de mieux à faire sera de laisser, sans autre préoccupation, ses regards errer sur le spectacle aux cent faces diverses, sinon aux cent actes, que le poète, s'inspirant de son seul caprice, déroulera devant lui. Je disais, tout-à-l'heure, qu'il y pourra trouver quelque charme ; je vais plus loin et j'ose l'assurer que ce lui sera peut-être même de quelque profit, surtout s'il a soin de se placer au point de vue de la mentalité hindoue, si je puis ainsi parler, et de juger les personnes et les choses comme a dû le faire et comme l'a fait l'auteur de ce poème, quel qu'il soit, s'appelât-il *légion*.

I.

DIEU.

Nârâyaṇa ou Viṣṇu est le dieu principal du Sabhâ. Il dit un jour aux autres dieux : « Prenez naissance sur la terre, tuez-vous les uns les autres, et vous remonterez de rechef au ciel » (1).

Nous voyons, dans Homère, Jupiter autoriser aussi les Dieux, sinon à naître, du moins à descendre sur la terre, afin de prendre part aux combats que Grecs et Troyens se livrent sous les murs de Troie ; il ne leur permet pas cependant de s'entre-tuer, mais bien de s'entre-blesser ou même de se faire blesser par les hommes, par de simples mortels. C'est ainsi que Minerve terrasse Mars et Vénus, que Junon soufflette Diane, etc. (2). Précédemment, le poète raconte comment Diomède blessa Vénus dans la mêlée (3). Nârâyaṇa prêcha d'exemple. Il s'incarna lui-même dans la famille des Yadus et se mêla aux querelles des hommes. Ce fut Kṛṣṇa. Il devait périr de la main du chasseur Jaras qui, de loin, l'avait pris pour une gazelle(4).

Vaiçampâyana le dit « né du plaisir », et le déclare « invisible même aux savants » (5).

Dans le Bhâgavata, le même Kṛṣṇa est qualifié d'*être insondable*, de *Dieu caché* (6). Isaïe dit à Jahve : « Tu es Deus absconditus » (7).

---

(1) XXXVI, 15. — (2) Cf. *Iliade* XX, XXI. — (3) Id. v. 335 et suiv. — (4) Mausala — P. IV. — Cf. Bhâgavata P. 11. XXX, 32, 39. — (5) XIII, 37. — (6) XXXVII, 11 et 12. — (7) Is. XLV, 15.

Oui, c'est un Dieu caché que le Dieu qu'il faut croire,

a dit Racine, le fils (1).

« Hari est l'antique Ṛṣi, l'âme des Vedas, l'Invisible, le Premier de tous les êtres, celui de qui procède tout et en qui tout rentrera, le Protecteur des choses passées, présentes et futures ; il s'appelle Keçava, le meurtrier de Keçi ; c'est le boulevard des Vṛṣṇis qui bannit toute crainte aux heures du péril et massacre les ennemis » (2).

Bhiṣma engageait Yudhiṣṭhira à rendre les honneurs de l'arghya aux personnes les plus dignes de l'assemblée ; il lui dit :

« Apprends, ô Yudhiṣṭhira, qu'un précepteur, le prêtre sacrificateur, un parent, un Snâtaka, un ami, un roi, sont les six qui méritent l'arghya » (3).

Yudhiṣṭhira lui demande alors à qui l'offrir le premier. Bhiṣma lui désigne, non pas Çiçupâla ni les autres rois qui se trouvaient là, mais Kṛṣṇa ce qui provoque les protestations indignées de Çiçupâla qui interpelle violemment Yudhiṣṭhira et Kṛṣṇa, l'un pour avoir offert l'arghya au second et celui-ci pour avoir accepté.

Kṛṣṇa n'est ni le prêtre du sacrifice, ni son guru, ni un roi, etc. Pourquoi donc lui faire cet honneur au détriment de personnages plus recommandables qui sont là ?

Après avoir terminé ses longues et amères récriminations, il sort de la salle, suivi des autres princes (4).

Bhiṣma qui approuve le choix de Yudhiṣṭhira fait l'éloge de Kṛṣṇa en qui il reconnait Viṣṇu, le plus grand des Dieux.

---

(1) *La Religion* I, 47.
(2) XXXIII, 10-12.
(3) XXXVI, 22 et suiv.
(4) XXXVII.

« Kṛṣṇa est la Prakṛti, [l'Être] insaisissable, le Créateur, l'Éternel, qui est au-dessus de tout ce qui existe. L'intelligence, ... l'air, la chaleur, l'eau, l'espace, la terre, les quatre sortes d'êtres (1) sont établis en Kṛṣṇa. Le soleil, la lune, les constellations, etc. sont établis en Kṛṣṇa. De même que l'Agnihotra est le premier des sacrifices, la Gâyatrî, le premier des mètres, le roi, le premier des hommes, l'Océan, le premier des fleuves, la lune, la première des constellations, le soleil, la première des splendeurs, le Meru, le premier des monts, Garuḍa, le premier des volatiles, ... ainsi, dans les mondes [des hommes] et des Dieux, le Bienheureux Keçava est le premier » (2).

L'éloge, ou si l'on veut la description de Viṣṇu-Kṛṣṇa, se poursuit longtemps encore, sans apporter aucune note caractéristique.

Çiçupâla s'obstinait à ne voir dans Kṛṣṇa qu'un homme comme un autre. Il paya son erreur de sa vie, Kṛṣṇa lui ayant coupé la tête de son disque, au fort d'une méchante querelle suscitée par ce prince (3).

Nârada considérait comme des *morts-vivants* (4) ceux qui méconnaissent Kṛṣṇa.

« Ceux qui refusent d'honorer Kṛṣṇa doivent être regardés comme morts, bien que vivants, et l'on ne doit jamais parler d'eux » (5).

---

(1) Les ovipares, vivipares, ce qui nait du fumier, les végétaux, observe Pratap.

(2) XXXVIII, 24 et suiv. Le mot que je traduis par *premier* est *mukha*, la *bouche*.

(3) XLV. Cf. Bhâg. P. 10, LXXIV, 43.

(4) jîvanmṛtâs.

(5) XXXIX, 9.

Il aurait dit volontiers avec le poète florentin :

Non ragionam di lor, ma guarda e passa (1).

Peut-être vaut-il mieux encore outrager positivement le dieu que de le passer sous silence et de ne point s'occuper de lui. C'est, du moins, ce qui semble ressortir de l'histoire de Çiçupâla, mentionné ci-dessus.

Ce prince était coutumier de ces insultes à l'adresse de Kṛṣṇa. Çrutaçravas, tante de celui-ci, l'adjura de pardonner cent fois au coupable (2), son fils.

Kṛṣṇa y consentit ; or, Çiçupâla l'ayant insulté pour la cent-unième fois, il le tua, comme nous venons de le voir, mais il le sauva en même temps, par son châtiment même (3).

Le Bhâgavata en donne la raison. Il fait remarquer d'abord qu'au moment même où il le décapitait, du corps du roi des Cedis sortit une flamme qui vint se poser aux yeux de tous sur Bhagavat, son meurtrier, « comme un météore qui s'abat du ciel sur la terre ». Il poursuit : « Parce qu'il reportait sur Bhagavat sa pensée, animée d'une haine qui était allée toujours croissant, durant trois renaissances, il se confondit en lui, car une pensée obstinée détermine l'identification [du sujet pensant et de l'objet pensé] (4).

Ailleurs Vyâsa, car on attribue au même poète inspiré le Bhâgavata et le Mahâbhârata, explique sa doctrine à l'aide d'une comparaison plus ingénieuse, peut-être, qu'exacte : « Le ver, dit-il, assiégé par la guêpe dans le

(1) Inf. III, 17.
(2) XLIII, 20 et suiv.
(3) XLIV, 27.
(4) 10, LXXIV, 46.

trou du mur où il se blottit, sous l'empire de la crainte et de la haine, finit par se changer en guêpe » (1).

Après avoir insinué que l'on s'identifie plus sûrement à Dieu par la haine que par l'amour, le poète revient, à la fin, sur ce que cette doctrine a d'énorme. Il dit :

« Puisque les rois Çiçupâla, Paundra, Çâlva, etc., mus par des sentiments de haine, mais pour s'être représenté en pensée [Kṛṣṇa] ... se sont identifiés à sa personne, que sera-ce de ceux qui l'aiment ? » (2)

Vyâsa, dans le Mahâbhârata, parle bien de la flamme miraculeuse, la *fierce energy*, comme Pratap traduit *tejo 'gryam* (3) qui sort du cadavre sanglant de Çiçupâla et de la rentrée de celui dans Kṛṣṇa (comme celle du Jivâtman dans le Paramâtman), mais il ne tire pas la morale du récit et ne fait point l'apologie de la haine.

Çiçupâla pourtant avait été plus qu'un insulteur de Kṛṣṇa-Viṣṇu, mais un ingrat. En effet, il était né monstre avec trois yeux et quatre bras. Kṛṣṇa par son seul contact l'avait débarrassé de ses membres superflus (4).

Ce fut à cette occasion que la mère de l'enfant adressa à son neveu cette prière : « O toi, la consolation des affligés, qui rassures ceux qui tremblent, etc. » (5), l'adjurant de ne pas tuer son fils. On sait la réponse du dieu incarné et ce qui advint.

Kunti, elle aussi, savait à quoi s'en tenir sur Kṛṣṇa : « On dit que tu es sans commencement, ni fin et que tu sauves ceux qui fixent leur pensée sur toi » (6).

(1) 7, I, 27.
(2) 11, V, 48.
(3) XLV, 26.
(4) XLIII.
(5) Id. 20.
(6) LXXIX, 24.

Viṣṇu, ai-je dit, est le dieu principal du Parvan que j'étudie présentement, je pourrais déjà dire qu'il l'est de tout le poème. Toutefois, il n'est pas le seul.

On lit encore, dans le *Sabhâ-P.*, un hymne en l'honneur d'Agni. Le poète le place dans la bouche de Sahadeva. En voici le début :

« Je me prosterne devant toi, ô toi dont la fumée indique toujours la trace !... Tu sers à tous de sacrificateur, toi, la bouche des Dieux, le sacrifice personnifié ! On t'appelle Pâvaka parce que tu sanctifies chaque chose ; Havya-Vâhana parce que tu sers de véhicule au beurre clarifié que l'on verse en ton sein. Les Vedas sont nés pour ton service ; de là ton nom de Jâtavédas. Chef des Dieux, tu es appelé Citrabhânu, Anala, Vibhâvasu, Hutâça, Jvalana, Çikhi, Vaiçvânara, Piṇgeça, Plavaṃga, Bhuritejas. C'est de toi que Kumâra tire son origine, tu es Saint ; on te nomme Rudragarva et Hiraṇyakṛt... O Agni, tu es la cause première des eaux, tu es d'une grande pureté... Laisse les rayons de vérité qui émanent de toi ... me purifier !... Toi le grand purificateur de tous les péchés, qui es né de Vâyu, et qui es toujours présent dans toutes les créatures, purifie-moi par les rayons de ta vérité ! etc. » (1).

Pour achever ce qui me reste à dire sur la divinité, ou les Dieux, tels que nous les présente le Sabhâ, toujours en éliminant ce que l'Âdi nous a appris déjà, je note ces deux passages relatifs au dieu des Morts.

« Le visage de Bhîmasena devint effrayant comme celui de Yama, à la fin d'un kalpa » (2) quand ce dieu s'apprête à tout détruire.

---

(1) XXXI, 42 et suiv.
(2) LXXII, 15.

Et encore :

« Bhîmasena reviendra, brandissant sa massue, comme Yama son bâton » (1).

On peut rapprocher ce bâton de Yama de la baguette dont Mercure, le psychopompe, se sert, dans Homère, pour endormir les hommes (2).

Tels sont les quelques traits caractéristiques de la Divinité, d'après ce second Parvan ; ils sont peu nombreux, mais aussi ce Parvan est d'une étendue bien moins considérable que le premier, puisqu'il n'a que 81 adhyâyas au lieu de 236.

II.

L'HOMME.

Sur l'homme, en général, le *Sabhâ* nous fournit peu d'indications nouvelles, en voici quelques-unes cependant.

Un jour qu'Indra donnait une audience solennelle, beaucoup de Ṛṣis se rendirent à l'assemblée. Le poète observe que les uns étaient nés *sans mères* et d'autres *avaient eu des mères* (3), sans autre explication. La glose est muette. Notez qu'il ne s'agit pas de Ṛṣis célestes, par opposition aux Ṛṣis terrestres, attendu que les Dieux secondaires, comme les hommes, naissent de pères et de mères. Si donc on pouvait naître sans mère, on pouvait, probablement aussi, naître sans père, et n'avoir que l'un ou l'autre, sinon manquer des deux. D'autre part, ne pas avoir de fils était le malheur suprême. Çiçupâla disait à Bhîṣma pour le décider à rompre son vœu de célibat et se marier :

« Adoration, offrande, étude [des Livres-Saints], sacri-

(1) LXXXI, 33. — (2) Odys. XXIV, in initio. — (3) ayonijâ yonijâçca. VII, 15.

fices, accompagnés de dakṣiṇas : tout cela n'égale pas la seizième partie de ce que l'on obtient par la naissance d'un fils. Les mérites acquis, ô Bhiṣma, par des vœux et des jeûnes innombrables demeurent stériles, si l'on n'a pas de fils » (1).

Cette doctrine, qui paraît ici pour la première fois, dans le Mahâbhârata, deviendra de plus en plus commune. Elle donnera naissance à l'enfer *Put*, le partage de ceux qui meurent sans progéniture masculine, et au nom sous lequel on désignera désormais un fils : « libérateur du Put *put-tra* ou *putra* ». Le fils sauve de l'enfer mais non de la mort qui est inévitable, le Parvan nous l'a appris.

Vâsudeva disait :

« Nous ignorons quand viendra la mort, si ce sera le jour ou la nuit. Nous n'avons pas entendu dire qu'il suffisait de ne pas affronter les hasards de la guerre pour devenir immortel » (2).

Par conséquent, il ne faut pas craindre un sort que l'on ne peut éviter, mais accomplir son devoir, coûte que coûte. Celui qui parle ainsi, c'est Viṣṇu incarné, Vâsudeva ou Kṛṣṇa.

Dans Homère Sarpédon dit à Glaucus pour le décider à combattre au premier rang :

« Mon ami, si nous devions, en fuyant le combat, nous dérober par là-même à la vieillesse et à la mort, moi tout le premier j'éviterais la mêlée et je ne te pousserais pas à la guerre qui procure la renommée, mais puisque les Parques nous menacent de la mort de dix mille façons, et qu'il est impossible au mortel de les fuir, de leur échapper, en avant ! nous serons pour d'autres une occasion

(1) XLI, 27 et 28.
(2) XVII, 2.

de gloire [s'ils nous tuent], ou d'autres le seront pour nous [si nous les tuons] » (1).

Toutefois l'on ne meurt que sur l'ordre de Dieu, et seulement à l'heure marquée par lui, le *Dhâtar*, l'*Ordonnateur*.

Kuntî, désolée à la pensée de vivre séparée de ses fils et de Draupadî, sa belle-fille, disait en pleurant : « Tout ce qui vit devant finir, pourquoi Dhâtar ne commande-t-il pas à la mort de me frapper ? » (2)

Tels sont les traits généraux que le Sabhâ nous donne de l'homme. Comme, de plus, il ne nous dit rien de particulier, touchant le Brahmane, nous passons sans autre préambule au Kṣatriya.

I. Kṣatriyas.

Kṛṣṇa dit à Yudhiṣṭhira pour le décider à la cérémonie du sacre dont nous parlons plus loin :

« Les rois et les autres kṣatriyas, attachés à leur rang, sur la terre, se proclament issus d'Aila et d'Ikṣvâku » (3).

Aila, c'est-à-dire le fils d'Ilâ ou de la Terre, était Purûravas qui avait pour père Budha, fils de Soma, le dieu Lunus (4). Purûravas fut donc la tige de la race royale lunaire.

D'autre part, Ikṣvâku naquit du septième Manu, Çrâddhadeva, surnommé Vaivasvata, de son père Vivasvat, personnification du soleil (5). Ikṣvâku fut la tige de

(1) *Iliade* XII, 322-328.
(2) LXXIX, 22.
(3) XIV, 4.
(4) Cf. Bhâg. Pur. 9, XIV, 14 et 15.
(5) Id. 1, XII, 19. ; 8, XIII.

la race royale solaire à laquelle appartenait Kṛṣṇa lui-même (1).

Ces deux races sont illustres dans les fastes légendaires de l'Inde.

Duryodhana racontant à Dhṛtarâṣṭra, son père, les hommages extraordinaires dont Yudhiṣṭhira, son cousin et son rival, avait été l'objet, sous ses yeux, parle d'une conque merveilleuse, œuvre de Viçvakarman, dont Kṛṣṇa s'était servi pour sacrer l'aîné des Pâṇḍavas ; spectacle qui l'avait fait tomber en pamoison (2), tant, sans doute, avait été grand son dépit.

Ce même Viçvakarman, l'architecte des Dieux, était l'un des Prajâpatis ou Chefs des êtres (3) ; il ne faut point le confondre avec un autre architecte céleste, Maya, le Magicien, par excellence.

Maya, sauvé des flammes par Arjuna et Kṛṣṇa, leur avait demandé ce qu'ils désiraient en retour. Ils le chargèrent de construire un palais à Yudhishthira et ses frères (4).

Sans perdre de temps, Maya s'en alla chercher des matériaux non loin du lac Vindu ; là vécut Mahâdeva (5), là Nara, Nârâyaṇa, Brahmâ, Yama et Sthânu (6), lui cinquième, accomplissent leur sacrifice, chaque fois qu'il s'est écoulé un millier de yugas (7), sur la grande montagne nommée Hiraṇyaçriñga (8), faite de pierres et de métaux précieux.

---

(1) Id. 2, VII, 23.
(2) LIII, 15 et seq.
(3) Cf. Bhâg. Pur. 8, VIII, 16.
(4) I.
(5) Brahmâ.
(6) L'un des surnoms de Çiva.
(7) III, 13 et seq.
(8) *Corne-d'or*.

Le poète se complaît dans la description de ce palais qui renfermait une salle particulièrement merveilleuse dont la construction coûta environ quatorze mois de travail à Maya (1). En réalité, cette salle était tout le palais. Peut-être même faut-il entendre par le mot *sabhâ* moins un palais que tout un *assemblage* de palais plus fantastiques les uns que les autres.

Le jour où il inaugura cette merveille architecturale, Yudhiṣṭhira réunit dix mille Brahmanes auxquels il fit d'abondantes distributions de riz, de lait, de beurre, de miel, de fruits, de racines, de chair de sangliers et d'antilopes (2). Du reste, la première chose qu'il fit en franchissant le seuil de sa nouvelle demeure, ce fut de rendre ses hommages aux divinités (3).

Le poète décrit, dans ses moindres particularités, cette cérémonie de l'inauguration à laquelle assistèrent de nombreux rois, sans parler d'une infinité d'autres personnages de marque, pris dans les rangs les plus élevés de la société. Une foule de Gandharvas et d'Apsaras descendirent du ciel tout exprès pour assister à la cérémonie dont, sans nul doute, ils ne constituèrent pas le moindre ornement par leurs chants et leurs danses (4).

C'est ainsi que la religion présidait à tous les évènements importants de l'existence des vieux Hindous ; on peut même dire qu'elle inspirait tous leurs actes, aussi bien ceux des particuliers que ceux des princes. Aujourd'hui encore, elle a incontestablement la plus grande part dans la vie de ce peuple essentiellement pieux, s'il est

(1) Id. 37.
(2) IV, 2.
(3) Id. 6.
(4) Id. 37 et seq.

permis d'employer cette expression en l'appliquant à des idolâtres.

Dans ce chapitre, nous nous occupons spécialement des mœurs des princes et, en général, des kṣatriyas.

Janârdana qui n'était autre que Viṣṇu incarné dans la personne du fils de Devakî, après avoir passé quelque temps à Khâṇḍavaprastha (1) près des Pâṇḍavas qui lui avaient fait l'accueil le plus cordial, prit congé de ses hôtes. Il monta dans son char d'or, déploya sa bannière qui portait l'image de Garuḍa, le fils de Târkṣya, c'est-à-dire de Kaçyapa. Les Pâṇḍavas l'accompagnèrent à une certaine distance; là, ils se séparèrent de lui ; puis, après l'avoir longtemps suivi des yeux, ils rentrèrent dans la ville, pendant que Viṣṇu (sic) se dirigeait vers Dvârakâ (2) avec la rapidité de Garutmat (3) afin d'y rejoindre son épouse Rukmiṇî (4).

Yudhiṣṭhira désirait vivement procéder à la cérémonie du Râjasûya ou du sacre à la suite de laquelle on le devait proclamer monarque universel, ou Cakravartin (5), attendu que le Râjasûya, « donnait la victoire sur le monde entier » ainsi que le disait, un jour, à Kṛṣṇa le sage Uddhava (6). Il s'ouvrit de ce dessein à Kṛṣṇa qui lui parla de Jarâsañdha, le fils de Bṛhadratha, comme d'un rival redoutable dont il lui fallait se débarrasser avant de pouvoir se faire proclamer empereur du monde (7). Le fils de Devakî apprit alors au Pâṇḍava les

(1) ou Indraprastha.

(2) Ville habitée par Kṛṣṇa et les autres Yadus.

(3) Autre nom de Garuḍa.

(4) II.

(5) Böhtlingk traduit ainsi ce mot : « Der die Räder seines Wagens ungehemmt über alle Länder rollen lässt ».

(6) Cf. Bhâg. Pur. 10, LXXI, 3.

(7) XIV.

exploits de ce prince. Il lui dépeignit sa puissance en termes capables de figer le sang du plus bouillant guerrier. Tout récemment, il avait capturé quatre-vingt-six rois ; il se promettait de compléter au plus tôt la centaine, pour immoler à Paçupati (1) cette hécatombe choisie (2).

Ce qui donne à cet épisode son importance, outre les détails de mœurs qu'il renferme, c'est l'espèce d'antagonisme qu'il indique ici entre Çiva dont Jarâsañdha est le serviteur zélé, et Viṣṇu dont Kṛṣṇa est l'avatar et les Pâṇḍavas les protégés.

Yudhiṣṭhira effrayé déclara qu'il renonçait à se faire proclamer monarque universel, plutôt que de combattre Jarâsañdha ou de laisser quelque autre le combattre en son nom. Arjuna, fier de ses armes et de sa vaillance, ne voulut pas entendre parler de céder au roi de Magadha, sans la lui disputer, la suprématie qu'il ambitionnait. Il se faisait fort de le vaincre ; n'avait-il pas un arc merveilleux et deux carquois inépuisables, sans parler de ses autres avantages ? (3)

Arjuna, Bhîma et Kṛṣṇa déguisés en Snâtakas (4) se rendirent dans la capitale du royaume de Magadha, Girivraja, où Jarâsañdha, suivant le Bhâgavata Purâṇa, détenait en captivité non pas seulement quatre-vingt-six, mais vingt mille rois (5). Ils obtinrent une audience du roi et Kṛṣṇa s'y montra suffisamment arrogant. Jarâsañdha fut tout d'abord étrangement surpris de l'attitude

(1) Surnom de Çiva.

(2) XV, 24.

(3) XVI, 6 et seq.

(4) XXI, 24. Le *Snâtaka* est le jeune Deux-fois-né qui vient de prendre le *bain*, prescrit pour la fin des études.

(5) 10, LXX, 24 ; LXXII, 16.

insolente de ses hôtes ; il la jugea particulièrement inconvenante pour des Brahmanes. Mais Kṛṣṇa se fit enfin connaitre et il apprit au roi de Magadha qu'il n'avait pas affaire à des Brahmanes, mais à trois guerriers qui le provoquaient au combat. Jarâsañdha répondit qu'il acceptait de se mesurer avec lui et ses amis, seul à seul ou avec tous les trois ensemble. Il commença par ordonner le sacre de Sahadeva son fils (1), puis il se mit à la disposition de Kṛṣṇa et de ses deux amis.

Kṛṣṇa dit au prince de désigner lui-même celui d'entre eux avec qui tout d'abord il désirait se mesurer. Jarâsañdha choisit Bhîma dont il connaissait la force pour en avoir, sans doute, entendu parler souvent. « Bhîma, dit-il, c'est avec toi que je me battrai, il vaut mieux être vaincu par un (héros vraiment) supérieur » (2).

Les deux guerriers, avant d'engager la lutte, implorèrent l'assistance des Dieux par l'intermédiaire, Jarâsañdha d'un Brahmane et Bhîmasena de Kṛṣṇa. Ils étaient d'ailleurs dignes l'un de l'autre. Le poète se complait à décrire ou plutôt à indiquer les divers modes de lutte qu'ils employèrent ; le *pṛṣṭhubhañga*, la *sampûrṇamûrcchâ*, le *pûrṇakumbhu* (3), termes techniques expliqués plus ou moins clairement par la glose et qui ne sauraient intéresser que les amateurs de pugilat. Le duel, commencé le premier jour du mois kârtika (4), durait encore, sans interruption, le treizième, lorsque Jarâsañdha, se sentant fatigué, les deux champions convinrent d'une trêve, sur la proposition de Kṛṣṇa (5). Lorsque le combat reprit,

(1) XXII, 31.
(2) XXIII, 7.
(3) Id. 19.
(4) Le douzième mois de l'année hindoue; il correspond à une partie de l'automne.
(5) Id. 29 et seq.

Kṛṣṇa engagea Bhîma à déployer contre son adversaire la force qu'il tenait de la Destinée et de Mâtariçvan (1) et dont, paraît-il, jusqu'alors il n'avait point fait usage. Le Pâṇḍava saisit alors Jarâsañdha, le fit pirouetter cent fois au-dessus de sa tête, puis il le cassa en deux sur ses genoux (2) comme un roseau sec. D'après le Bhâgavata, qui reprend en sous œuvre les légendes du Mahâbhârata, ce duel formidable dura vingt-sept jours, les deux champions se reposant la nuit « comme des amis ». Le vingt-huitième, Bhîma se plaignit à Kṛṣṇa de ne pouvoir venir à bout de son antagoniste. Kṛṣṇa, sans lui répondre, arracha une branche d'arbre. Bhîma comprit. Il terrassa Jarâsañdha et le prenant par une jambe, il le déchira en deux moitiés parfaitement égales (3).

Cependant Bhîma, s'emparant du char merveilleux du vaincu, revint avec Arjuna et Kṛṣṇa retrouver Yudhiṣṭhira, non sans avoir préalablement délivré les rois que Jarâsañdha détenait captifs et qui s'attachèrent à sa personne, par reconnaissance. Plus que jamais, cela va de soi, l'aîné des Pâṇḍavas désira le Râjasûya. Ses frères alors prirent congé de lui et se partageant les quatre points cardinaux partirent à la conquête de l'univers, pour lui permettre de se faire proclamer empereur du monde (4).

Le poète ne laisse pas échapper cette magnifique occasion, qu'il s'est d'ailleurs habilement ménagée, d'étaler ses connaissances géographiques. Il nous énumère donc les peuples que soumit chacun des quatre frères de

(1) Surnom du Dieu du Vent, père de Bhîma, dans une existence antérieure.

(2) XXIV, 5 et 6.

(3) 10, LXXII, 40 et seq.

(4) XXV.

Yudhiṣṭhira ; parfois il se produit des rencontres assez inattendues ; il serait assez intéressant de relever ces noms ethnographiques et de les identifier, si possible ; ces recherches pourraient jeter un certain jour sur la date approximative de la composition, sinon du poème tout entier, au moins de cet épisode. Un tel travail est au-dessus de mes forces et en dehors du but que je me suis proposé. Il me suffira de signaler quelques uns de ces peuples conquis par la vaillance des fils de Pâṇḍu. Bhagadatta, le roi de Prâgjyotisa (1) essaya de repousser Arjuna, au moyen des Kirâtas, des Cînas, de peuples nombreux, voisins de la mer (2). Arjuna vainquit Bhagadatta et, poursuivant le cours de ses conquêtes, il dompta les Kâmbojas (3). Il arriva ensuite sur les frontières du Harivarṣa septentrional. Les guerriers de ce pays étaient doués d'une force invincible, aussi ceux d'entre eux qui gardaient les frontières du royaume conseillèrent-ils au Pâṇḍava de ne point tenter l'impossible en cherchant à les soumettre ; ils se déclarèrent prêts d'ailleurs à lui donner ce qu'il leur demanderait. Arjuna leur dit en souriant qu'il se contenterait d'un tribut pour son frère Yudhiṣṭhira qu'il s'agissait d'introniser monarque universel. Les Kurus du nord, c'était le nom de ce peuple dont la contrée était inviolable, lui firent alors cadeau d'habits et de parures célestes (4).

De son côté, Bhîmasena ne s'oubliait pas ; lui aussi multipliait les exploits et les conquêtes. Il triompha des Pañcâlas, des Gaṇḍakas, des Videhas, des Daçârnas, etc. (5)

(1) Cf. Bhâg. Pur. 10, LIX, 3 et seq.
(2) XXVI, 9. On a identifié les Cînas avec les Chinois.
(3) XXVII, 23 et 25. Il s'agit évidemment des Cambodgiens.
(4) XXVIII, 7 et seq.
(5) XXIX.

Il subjugua tous les rois Mlecchas (1) ; nul ne put se soustraire au joug.

Sahadeva besognait de son mieux également. Parmi les adversaires qu'il rencontra sur son chemin se trouvait Nîla, le roi de Mâhiṣmatī dont Agni lui-même prit la défense (2). Agni était uni à la fille du monarque (3). Une bataille acharnée s'engagea entre les troupes de Sahadeva et celles de Nîla. Grâce à l'assistance du dieu, ce dernier put résister victorieusement au Pâṇḍava qui, voyant ses soldats environnés par les flammes et sur le point de plier, implora le même Agni, après s'être purifié avec de l'eau (4). Nous avons reproduit plus haut sa prière. Pâvaka se déclara satisfait. « O toi qui portes les offrandes (aux Dieux) ; il ne te convient pas d'empêcher ce sacrifice » (5), lui avait dit le héros, et, jonchant le sol d'herbes kuças, il s'était assis par terre, devant le front de son armée que l'incendie envahissant terrorisait (6). Agni s'arrêta devant cette barrière sainte. Il rassura Sahadeva, tout en lui notifiant qu'il ne pourrait jamais soumettre Nîla par force, non plus que personne de sa famille, car il était son protecteur attitré. Mais, afin de ne point contrarier les vues du Pâṇḍava, il décida Nîla à lui rendre librement hommage et à lui payer un tribut volontaire(7). Après quoi Sahadeva courut à des conquêtes plus faciles, en s'attaquant à des monarques toujours puissants, il est vrai, mais qu'aucun dieu ne protégeait.

(1) XXX, 25.
(2) XXXI, 23.
(3) Id. 28.
(4) Id. 41 et seq.
(5) Le Râjasûya.
(6) 51 et seq.
(7) XXXI, 58 et seq.

Parmi les peuples qu'il subjugua, notons les Kâlamukhas, métis qui appartenaient, à la fois, à la race humaine et à celle des Râkṣasas (1), et les Kerakas, monstres qui n'avaient qu'une jambe et qui vivaient dans les bois (2).

Nahakula, le frère jumeau de Sahadeva, ne se montra pas moins vaillant. Entre autres nations il dompta les Palhavas, les *Barbaras*, les Kirâtas, les Yavanas et les Çakas (3). Lorsque le jeune conquérant revint à Indraprastha retrouver Yudhiṣṭhira, il ne fallut pas moins de dix mille chameaux pour transporter son butin (4).

Comme nous le disions tout-à-l'heure, il serait intéressant de refaire l'itinéraire de chacun des quatre frères et d'identifier les nations qu'ils soumirent. Il faudrait pour cela que le commentateur nous fournit des indications précises ; malheureusement il se tait le plus souvent, ou s'il parle, c'est pour augmenter encore les incertitudes du texte, loin de les dissiper.

Duryodhana, énumérant à son père Dhṛtarâṣṭra les peuples innombrables devenus les sujets de Yudhiṣṭhira, dit sous forme de conclusion :

« Les hommes peuvent atteindre les mers de l'est, de l'ouest et du sud, mais pour celle du nord, il leur faudrait des ailes. Et pourtant les (Pâṇḍavas) ont étendu jusque là leur domination » (5).

---

(1) Id. 67.

(2) Id 69. Cf. Léon Gautier, *Chanson de Roland*, Ve édition p. 282, note sur Honoré d'Autun ; celui-ci, dans son *Imago mundi*, parle d'un peuple de l'Inde qui n'avait qu'un pied. Cf. LI, 18 et 23.

(3) XXXII, 17. Ces noms de peuples ne sont pas tous identifiés. On ne sait pas quel est celui qui est spécialement désigné sous le nom de Barbaras, ou Barbares. Les Yavanas sont les Ioniens ou Grecs. Les Çakas sont connus : ce sont des Indo-Scythes ; il y a une ère qui porte leur nom.

(4) Id. 18.

(5) LIII, 16 et 17.

La configuration et la situation géographique de l'Inde expliquent cette phrase.

Parmi les peuples qui vinrent offrir à Yudhiṣṭhira des gages de soumission citons encore les Tuṣâras, les Kañkas, les Romaças, *gens cornus* (1).

Quelques uns lui apportèrent des monceaux d'or, extraits du sol par des fourmis (pipîlakas) ; pour cette raison, cet or se nomme *pipîlika* (2). C'étaient les Khasas, les Ekâsanas, les Arhas, les Pradaras, les Dîrghaveṇus, les Pâradas, les Kulindas, les Tañgaṇas, etc. qui habitaient dans la vallée située entre le Meru et le Mandara, sur les bords ravissants de la Çailodâ (3).

Hérodote signale des Indiens septentrionaux qui vivent dans le voisinage de la ville de Kaspatyre et de la Pactyice. Ce sont des chercheurs d'or. Ils se rendent dans un désert qui s'étend non loin de leur pays et qui est couvert de buttes provenant du sable que rejettent, pour se creuser leurs retraites, des fourmis dont la grosseur tient le milieu entre le chien et le renard. Le bon Hérodote ne doute nullement de l'existence de ces fourmis géantes ; il va jusqu'à dire que, de son temps, le roi de Perse en avait plusieurs spécimens dans sa ménagerie, et s'attarde à décrire la façon dont les Indiens s'emparent de l'or qui abonde dans le sable ainsi rejeté par ces monstres (4).

Ce rapprochement nous prouve avec quel soin le *père* de l'Histoire recueillait les traditions. Sa fidélité à les transcrire n'eut d'égale que sa crédulité ; de là l'intérêt de ses œuvres et leur charme spécial.

---

(1) çṛñgino narâh. LI, 30.
(2) LII, 4.
(3) LII, 2 et seq.
(4) Her. Hist. lib. III (θάλεια) cap. CII et seq.

Cependant Yudhiṣṭhira, grâce à ses frères, allait être investi du titre de monarque universel qu'il ambitionnait depuis si longtemps et qu'un moment il avait désespéré d'obtenir.

Dhṛtarâṣṭra ne pardonnait pas à ses neveux la puissance et l'estime dont ils jouissaient. En vain son frère consanguin, le sage Vidura, essaya-t-il de le ramener à des sentiments plus équitables à l'égard des Pâṇḍavas ; il n'y réussit point ; pourtant il ne lui ménagea ni les conseils, ni les objurgations (1).

De son côté Yudhiṣṭhira répondait au mauvais vouloir de son oncle et de ses cousins en prodiguant à leur égard les marques de déférence et d'amitié. Mais le violant Bhima, surnommé Ventre-de-loup (2), ne partageait nullement la magnanimité de son aîné. Il ne parlait pas moins que de se débarrasser une bonne fois de ses ennemis, malgré les liens du sang qui les unissaient ensemble. Yudhiṣṭhira eut beaucoup de peine à le faire renoncer à ce coupable dessein (3).

Le poète a soin de prêter le beau rôle à son héros favori, Yudhiṣṭhira ; il soigne son portrait, au risque de le flatter un peu et par suite de le rendre moins ressemblant.

Lorsque, par suite de circonstances que nous indiquerons plus tard, les Pâṇḍavas durent prendre le chemin de l'exil, Dhṛtarâṣṭra s'informa auprès de Vidura de l'attitude de chacun d'eux à leur départ de Hastinâpura (4).

Vidura satisfit sa curiosité (5). Il lui raconta comment

(1) LXII, et seq.
(2) Vṛkodara.
(3) LXXII, 10 et seq.
(4) Eléphant-Ville.
(5) LXXX.

Dhaumya, leur purohita ou chapelain domestique, cheminait, une touffe d'herbe kuça dans la main, et récitant des *sâmans* (1) redoutables qui se rapportaient à Yama (2). Il ajouta que le prêtre tenait la pointe de cette herbe tournée vers le sud-ouest, la région consacrée à Nirṛti, le génie de la Mort, et qu'il disait en marchant : « Les Bharatas, une fois tués dans le combat, les gourous des Kurus chanteront les sâmans » (3).

De sinistres présages avaient signalé le départ des Pâṇḍavas : des flammes extraordinaires, s'étaient allumées dans un ciel sans nuage, la terre avait tremblé ; Râhu avait dévoré le soleil, bien que ce ne fût point son jour (4). Des météores étaient tombés à gauche de la ville (5). Des chacals, des vautours, des corbeaux, tous animaux carnassiers, troublaient de leurs clameurs les temples, les sanctuaires, les palais et les places publiques (6). Vidura conclut en disant à son frère que ces présages effrayants annonçaient la destruction des Bharatas, fruit de ses mauvais conseils (7). C'est que les rois, plus que les autres hommes, sont tenus à surveiller leurs moindres gestes, à cause de l'importance que leur donne l'éminente situation qu'ils occupent.

Dhṛtarâṣṭra n'était cependant pas un impie. A sa cour, les rites religieux prescrits pour chaque jour étaient scrupuleusement observés (8). Mais il était loin d'avoir

(1) Mantras ou formules sacrées, empruntées à la collection du Sâma-Veda.

(2) Id. 8.

(3) Id. 22 et 23.

(4) Un jour d'éclipse. On connait le mythe de Râhu, nous en avons parlé précédemment.

(5) Littéralement « laissant la ville à droite ».

(6) Id. 28-30.

(7) Id. 31.

(8) LVIII, 35.

la foi de Yudhiṣṭhira qui d'ailleurs, on se le rappelle, était fils de Dharma, le dieu de la Justice et sa personnification. Aussi, le poète nous dit que sous le règne du Pâṇḍava, l'on ne vit ni sécheresse, ni pluies excessives, ni contagions, ni incendies (1). Homère, dans l'Odyssée, parle du prince vertueux dont les mérites rendent les champs de son royaume plus fertiles et les mers plus poissonneuses, sans doute en assurant la sécurité des peuples (2).

Il va sans dire que si un bon roi était pour ses sujets un trésor, dans toutes les acceptions du mot, un méchant prince en était le fléau.

Duryodhana se trompait donc étrangement, lorsqu'il prétendait que la conduite d'un roi devait être différente de celle des autres hommes, dans ce sens qu'il ne lui fallait consulter que ses intérêts. Il attribuait cette maxime à Bṛhaspati ; elle était plus digne de Machiavel que du sage fils d'Añgiras (3).

Le Sabhâ ne nous apprenant rien de spécial sur les autres castes, nous passons à la femme et sa situation sociale.

II. Femmes.

Parmi les peuples qui reconnurent la suzeraineté de Yudhiṣṭhira, il y en eut trois qui n'eurent pas à lui payer de tributs : ce furent les Pâñcâlas, les Andhakas et les Vṛṣṇis qui lui étaient unis, les premiers par les liens du sang, les autres par ceux de l'amitié (4).

---

(1) XXXIII, 5.
(2) Cf. Odys. XIX, 109 et suiv.
(3) Cf. LV, 6 et seq.
(4) LII, 49.

Le terme sanscrit *sâm̃bañdhika* doit s'entendre des unions matrimoniales et de la parenté qui en résulte. D'après ce passage, les rois n'exigeaient point de tributs de ceux qui leur étaient alliés par des mariages, non plus que de leurs amis. La femme servait ainsi de trait d'union, non seulement entre les familles, mais entre les peuples mêmes ; nous pouvons deviner par ce seul trait l'importance sociale de son rôle. Du reste, les Hindous ne méconnurent jamais la dignité de l'épouse, bien qu'ils eurent pour maxime qu'une femme ne doit point s'appartenir. Durant son enfance et sa jeunesse, c'est-à-dire jusqu'à son mariage, elle est sous la tutelle de son père ; mariée, elle vit sous la tutelle de son mari et si elle survit à ce dernier, sous celle de ses fils où elle demeure jusqu'à sa mort (1).

La polygamie se rencontre fréquemment dans les vieilles traditions de l'Inde ; ce qui est plus rare, sans être inouï cependant, c'est la polyandrie. Le plus illustre exemple nous est fourni par Draupadî, l'épouse commune des Pâṇḍavas. La nature cependant repugne à ce mode d'union que la divinité reprouvait formellement, d'après Karṇa, le fils de Râdhâ :

« Les Dieux, disait-il un jour, ont décrété qu'une femme n'aurait qu'un mari » (2).

Les jeunes filles, nous l'avons vu précédemment, avaient le droit de se choisir leur époux, du moins quelquefois, car il est probable que cela n'était pas la règle générale et que le père disposait d'elle à son gré. Du reste, les unions étaient stables. Il y eut exception toutefois en

---

(1) Bergaigne, stance 156. Cf. Anuçâsana — P. XLVI, 14.
(2) LXVIII, 35.

faveur des femmes de Mâhiṣmatî, la capitale du vertueux Nîla. Le dieu Agni, ayant épousé la fille de ce prince, autorisa les femmes de cette ville à s'unir à qui bon leur semblerait, sans avoir de maris attitrés (1). La glose est formelle, une femme pouvait s'unir à tout homme à qui elle inspirait le *feu* de la passion. Une telle promiscuité ne pouvait se recommander que d'Agni, le dieu du feu et conséquemment celui des ardeurs passionnées. L'Inde n'échappa donc pas toujours à la contagion qui porta les idolâtres à déifier les penchants de la nature, et pourtant sa morale parut supérieure à celle de la plupart des autres nations païennes.

Nous aurions voulu pouvoir lire autrement ce passage du Mahâbhârata et l'entendre de la liberté complète qu'auraient eue les femmes de Mâhiṣmatî de se choisir des époux, sans préjudice de la stabilité des unions, mais la glose nous l'interdit. L'Hindou Pratap traduit lui-même ce çloka de la façon suivante :

« Agni by his boon granted them sexual liberty, so that the women of that town always roam about at will, each unconfined to a particular husband » (2).

Karṇa qui tout-à-l'heure rappelait que la polyandrie était défendue par les Dieux, engageait Draupadî à se choisir un époux parmi les fils de Dṛhtarâṣṭra, Yudhiṣṭhira ayant perdu au jeu de dés tout ce qu'il avait, jusqu'à sa liberté ainsi que celle de ses frères et de Draupadî elle-même. Pour l'y décider il lui tint ce langage :

« Sache bien qu'une femme, surtout si elle est esclave, ne saurait être blâmée du libre choix qu'elle fait d'un mari » (3).

(1) XXXI, 38.
(2) p. 90 de sa traduction du Sabhâ-Parvan.
(3) LXXI, 3.

Le commentateur insinue qu'il en est autrement d'une femme *libre*, et que celle-ci, du moins en règle générale, car nous avons vu l'exception constituée par la cérémonie du *svayaṃvara*, n'a pas le droit d'épouser qui bon lui semble. D'ailleurs, le poète ne vient-il pas de déclarer que « l'esclave, le fils et la femme ne sauraient disposer de leur personne » (1). Tout ceci est bien un peu contradictoire, et il est assez étrange que, dans une chose aussi importante que le choix d'un époux, l'esclave jouisse d'un droit, d'une *liberté* déniée à la femme *libre*. Tels sont les quelques renseignements que nous fournit le Sabhâ-Parvan sur la condition des femmes, en général.

Nous avons lu, dans l'Âdi-Parvan, le récit de plusieurs enfantements merveilleux. Le Sabhâ nous en offre aussi, témoin cet échantillon.

Kṛṣṇa racontait à Yudhiṣṭhira comment Jarâsañdha vint au monde. Son père, Bṛhadratha, fut longtemps sans avoir de fils Il se désolait. Dans son découragement, il entendit parler d'un ascète, nommé Cañḍa Kauçika : c'était le fils de Kâkṣivat et le petit-fils de Gautama, deux Ṛṣis célèbres (2). Bṛhadratha, accompagné de ses deux épouses, filles jumelles du roi de Kâçî (Bénarès), se rendit auprès de l'ascète qui s'était retiré au pied d'un manguier. Il lui exposa son chagrain. Soudain tomba de l'arbre, dans le giron du solitaire, un fruit savoureux que le bec d'aucun perroquet, ni d'aucun autre oiseau n'avait entamé. Cañḍa Kauçika donna ce fruit au roi comme un moyen infaillible d'avoir un fils et il l'engagea à s'en retourner chez lui, sans courir les bois davantage. Bṛhadratha obéit.

---

(1) Id. 1.
(2) XVII, 22 et seq.
Cf. Bhâg. Pur. 1, IX, 7.

De retour dans son palais, il partagea la mangue entre ses deux femmes qui, au bout de neuf mois, donnèrent naissance chacune à la moitié d'un enfant qu'elles délaissèrent, bien que chacune de ces deux moitiés fût vivante. Une Râkṣasî, en quête de chair fraîche (1), vint à passer par l'endroit où gisait le double fragment humain. Afin que cela fût plus facile à emporter, elle réunit les deux morceaux ; mais à peine furent-ils en contact immédiat qu'ils se soudèrent l'un à l'autre. Alors apparut aux regards stupéfaits de l'ogresse un enfant parfaitement conformé, d'une force extraordinaire, pareil à un carreau de foudre qui, le poing enfoncé dans la bouche, poussa un cri semblable au fracas des nuées orageuses. On accourut du palais. La Râkṣasî remit l'enfant au roi, en lui apprenant que c'était son propre enfant. Elle avait revêtu la forme humaine (2), observe le poète, ou plutôt Kṛṣṇa, le narrateur. Le roi nomma son fils Jarâsañdha, c'est-à-dire, *assemblé par Jarâ*, du nom de la Râkṣasî (3).

Nous avons déjà remarqué cette coutume en vertu de laquelle le père donne lui-même à son fils le nom qu'il veut lui voir porter. C'est tout naturel, d'ailleurs, et pourtant ce fut loin d'être un usage universel.

Plus haut, nous avons noté que Yudhiṣṭhira, jouant aux dés avec Duryodhana, son cousin, avait perdu tout ce qu'il avait, son royaume, ses frères, Draupadî et jusqu'à sa propre personne. Bhîma lui dit à ce sujet d'un ton indigné :

« Dans la maison des joueurs, il y a des femmes peu

---

(1) Les Râkṣasas et les Râkṣasîs correspondent aux ogres et aux ogresses de nos contes occidentaux.

(2) Id. 48.

(3) XVIII, 11.

estimables, o Yudhiṣṭhira ; cependant ils ne les prennent point comme enjeu, par commisération pour elles. Les riches présents du roi de Kâçi, les dons précieux, les joyaux apportés par les autres monarques, tes attelages, tes trésors, tes cuirasses, tes armes, ton royaume, ta personne et les nôtres, nos adversaires se sont emparés de tout par adresse. Toutefois, ce n'est point ce qui m'irrite, car tu étais le maitre de nous tous ; mais j'estime que tu as commis un acte barbare, en jouant Draupadî. Cette jeune femme ne méritait pas un pareil traitement. Parce qu'elle appartenait aux Pâṇḍavas, elle fut persécutée, à ton sujet, par les Kurus, ces misérables qui ne cherchent qu'à nuire, dans leur perversité. A cause de Draupadî ma colère s'allume contre toi, ô prince. Je vais te brûler les deux bras. Sahadeva, apporte-moi du feu » (1).

Arjuna parvint à modérer la fureur de son frère.

Dans cette circonstance, Draupadî qui se lamentait de se voir tombée au pouvoir des Kurus, posa un cas de jurisprudence ou mieux une question de droit naturel assez intéressante.

Yudhiṣṭhira, en jouant aux dés avec Çakuni, le fils de Subala, perdit successivement toutes ses richesses, son royaume, la liberté de ses frères et la sienne propre. Il ne lui restait plus que Draupadî ; c'était son dernier enjeu ; il le perdit encore (2).

On vint apprendre à l'infortunée princesse ce qui s'était passé. Elle dit au *prâtikâmin*, c'est-à-dire au messager qui lui apportait la nouvelle, de la part de Duryodhana :

« Va trouver ce joueur (3), au milieu de l'assemblée (4),

(1) LXVIII, 1-6.
(2) LXV.
(3) Yudhiṣṭhira.
(4) Sabhâ : cette assemblée royale donne son nom au livre.

ô fils de *sûta* (1) et demande-lui : qui as-tu perdu le premier, de toi ou de moi? Tu me rapporteras la réponse » (2).

Le messager alla trouver Yudhiṣṭhira au milieu des princes ; et lui parlant au nom de Draupadî, il l'interrogea :

« De qui étais-tu encore maître, lorsque tu m'as perdue (au jeu) ? C'est Draupadî qui te le demande. Qui as-tu perdu tout d'abord ? Est-ce toi ou moi ? » (3).

Yudhiṣṭhira, frappé de stupeur et comme privé de sens, ne répondit pas un mot au messager, ni en bien, ni en mal (4).

Le messager rendit compte à la princesse de l'insuccès de sa mission. La question demeurait toujours pendante. Bhiṣma, le sage Bhîṣma, se dit incapable de la résoudre, le cas, suivant lui, était trop délicat pour qu'il osât le décider (5).

Dhṛtarâṣṭra imita la prudente réserve de Bhiṣma. C'est ce que Vikarṇa, le jeune fils du roi des Kurus, fit observer aux princes assemblés, en posant le cas de nouveau, en leur présence. Tous restèrent silencieux. Vikarṇa déclara que Yudhiṣṭhira n'avait pas le droit, après avoir mis sa liberté comme enjeu et l'avoir perdue, de risquer aux dés la liberté de Draupadî qui d'ailleurs était l'épouse commune des Pâṇḍavas et non point la sienne exclusivement (6). Karṇa, fils de Râdhâ, plein de fureur, répliqua à Vikarṇa qu'il était bien jeune pour trancher une question semblable. Puisque personne n'avait protesté, lorsque

(1) Le sûta était un métis, né de parents appartenant l'un à la classe des Brahmanes, l'autre à celle des kṣatriyas. C'est parmi les Sûtas que se recrutaient les conducteurs de chars, les courriers, etc.

(2) LXVII, 7.

(3) Id. 10.

(4) Id. 11.

(5) Id. 47.

(6) LXVIII, 11 et seq.

l'aîné des Pâṇḍavas avait mis Draupadî comme enjeu, pas plus ses frères que les autres princes témoins de l'incident, c'est qu'ils reconnaissaient que tout se passait loyalement. Draupadî appartenait donc bien à Çakuni (1).

L'infortunée princesse, parmi ces contradictions, posa une fois de plus la question qu'il lui importait tant de voir résolue.

« O princes, ai-je été, oui ou non, perdue au jeu, qu'en pensez-vous ? » (2)

Bhîṣma, de nouveau, lui avoua qu'il n'en savait rien et que c'était à Yudhiṣṭhira de déclarer lui-même ce qu'il en était (3).

Mais Yudhiṣṭhira demeurait toujours plongé dans la stupeur et semblait n'avoir plus conscience, ni de ce qui se passait, ni de lui-même.

Précédemment, Duḥçâsana, sur l'ordre de son frère aîné Duryodhana et au refus du messager ou Prâtikâmin dont nous parlons plus haut, avait traîné Draupadî par les cheveux et voulait la dépouiller de ses vêtements, devant toute l'assemblée, sous prétexte qu'étant devenue l'esclave des Kurus, ceux-ci avaient le droit de la traiter comme bon leur semblait (4). La malheureuse eut beau faire appel à la décence et à la pitié ; elle ne fut pas écoutée. Duḥçâsana, insensible à ses lamentations, lui arracha ses vêtements devant tous (5).

Draupadî appela Kṛṣṇa à son secours :

« O Govinda, toi qui habites Dvârakâ, Kṛṣṇa, aimé des Bergères... ô Janârdana, sauve-moi de l'océan des

---

(1) Id. 27 et seq.
(2) LXIX, 13.
(3) Id. 21.
(4) LXVII, 25 et seq.
(5) LXVIII, 40.

Kurus ; Kṛṣṇa, Kṛṣṇa, ô grand Yogin, Âme universelle, Origine du monde, protège-moi, ta suppliante, qui suis tombée au milieu des Kurus ! »

Kṛṣṇa qui est à la fois Viṣṇu, Hari et Nara, étant ainsi invoqué par Yâjnasenî (1), descendant aussitôt de sa demeure céleste (2) accourut à son aide, invisible à tous. Au fur et à mesure que Duḥçâsana dépouillait la jeune femme de son vêtement, elle apparaissait couverte d'un autre ; il lui en arracha ainsi successivement des centaines, à l'étonnement et à l'indignation de tous (3).

Bhîma furieux de voir que Duḥçâsana continuait ses brutalités, s'écria, en présence des princes :

« O maîtres de la terre, si je n'accomplis point ce que je vais dire, je consens à ne jamais obtenir le séjour de mes ancêtres. Ce misérable, ce pervers, le rebut des Bhâratas, je lui ouvrirai la poitrine sur le champ de bataille, et je boirai son sang » (4).

Ce ne fut de toutes parts qu'un cri de réprobation à l'adresse de l'insulteur de Draupadî.

Vidura se fit l'interprète de l'indignation générale et parla au nom de la morale outragée dans la personne de l'infortunée princesse (5). Toutefois personne n'osa s'interposer entre elle et son bourreau. Nul ne tenta, non plus, de résoudre la question posée par Draupadî, malgré ses instances et ses lamentations :

« ... Moi qui, dans ma demeure, n'avais jamais été vue par le Vent, ni le Soleil, me voilà aujourd'hui exposée aux regards de la foule ! Autrefois, dans notre demeure,

(1) Surnom de Draupadî.
(2) Le Vaikuṇṭha.
(3) Id. 41 et seq.
(4) LXVIII, 52 et seq.
(5) Id. 59 et seq.

les Pâṇḍavas n'auraient pas toléré que je fusse touchée par l'air même, et voici qu'ils me laissent en proie au contact d'un méchant homme ... » (1)

Elle poursuivit le cours de ses plaintes et elle termina en posant l'éternel problème :

« Ai-je été gagnée (au jeu), ou ne l'ai-je pas été, qu'en pensez-vous, ô rois ? Votre réponse, je l'attends pour m'y conformer, quelle qu'elle soit, ô Kauravas » (2).

Nous avons vu plus haut que Bhiṣma déclina de rechef sa compétence et que la question demeura, sinon insoluble, du moins non résolue.

Par peur de Duryodhana, les princes ne répondirent pas un mot, *ni pour, ni contre*, observe le narrateur, Vaiçampâyana (3). Duryodhana, esquissant un sourire, dit à Yâjñasenî que ses époux seuls, et surtout Yudhiṣṭhira, pouvaient résoudre la difficulté. Bhîmasena, prenant alors la parole, affirma de nouveau que Yudhiṣṭhira avait le droit de faire ce qu'il avait fait à l'égard de ses frères (4). Pour ce qui concernait Draupadî, le héros ne se prononça point. Cependant des présages funestes pour les Kurus apparurent, jetant l'épouvante dans toutes les âmes. Un chacal poussa des cris perçants, dans l'appartement du palais de Dhṛtarâṣṭra où brûlait *l'agnihotra* (5). De toutes parts, les ânes répondirent à ses hurlements ainsi que de monstrueux oiseaux (6). Vidura et la fille de Subala, Gândhârî, entendant ces clameurs terribles, en comprirent le sens. Bhiṣma, Droṇa et Gautama, le sage, s'écrièrent :

---

(1) LXIX, 4 et 5.
(2) Id. 13.
(3) LXX, 1.
(4) Id. 12.
(5) Le feu sacré.
(6) LXXI, 22 et seq.

« Puisse-t-il [nous arriver] du bonheur, puisse-t-il [nous arriver] du bonheur ! » (1) Vidura et Gândhâri décidèrent le roi des Kurus à refréner l'insolence de son fils Duryodhana. Il adressa de bienveillantes paroles à Draupadî et lui promit de lui accorder ce qu'elle voudrait. Elle demanda tout d'abord la liberté de Yudhiṣṭhira ; puis, sur l'invitation du vieux prince qui se déclarait prêt à lui accorder une nouvelle faveur, elle réclama celle des autres Pâṇḍavas. Comme Dhṛtarâṣṭra, en veine de générosité, insistait pour qu'elle formulât un troisième vœu qu'il s'empresserait de remplir, comme les deux précédents, Draupadî, satisfaite d'avoir obtenu la liberté de ses époux, lui répondit :

« Le désir tue le devoir ; je ne mérite pas une troisième faveur ; car, ainsi qu'on le dit : Un Vaiçya peut solliciter une faveur, la femme d'un Kṣatriya deux, le prince trois, et le Brahmane cent » (2).

Cette observation de Draupadî, l'auteur de cet épisode l'adresse, par son intermédiaire, moins au pauvre vieux Dhṛtarâṣṭra qu'aux princes et, en général, aux Kṣatriyas de son temps. C'est une nouvelle preuve, bien superflue, à coup sûr, que les Brahmanes ne négligeaient aucune occasion, au moins autrefois, de soigner leurs intérêts.

Draupadî est le type de la femme hindoue ; le dévouement, l'abnégation, telle est sa vertu caractéristique. Tout entière au service d'autrui, elle s'oubliait elle-même ; c'est le témoignage que lui rendait Duryodhana ; il ne saurait être suspect :

---

(1) *Svasti, svasti*, littéralement *il est bien, il est bien !* C'est une formule de conjuration, pour détourner un malheur imminent. On peut lui comparer l'εὐφημεῖν des Grecs.

(2) LXXI, 34 et 35.

« Yâjñaseni, avant de prendre son repas, s'inquiétait de savoir si tous les autres avaient mangé ou non, jusqu'aux estropiés et aux nains » (1).

Ainsi, ces misérables à qui nul ne songeait : les infirmes, les contrefaits, rebut de tout le monde, la pieuse Draupadî s'informait de leurs besoins avec une sollicitude infatigable ; nul n'échappait à sa tendresse de mère.

Nous terminerons ce que nous avons à dire de la femme et de la famille, d'après le Sabhâ-Parvan, par un trait qui rappelle le lévirat hébraïque. Bhîṣma, nous l'avons vu plus haut, s'était voué au célibat. Çiçupâla lui reprochait, un jour, de n'avoir point donné de fils à son frère Vicitravîrya, en épousant ses deux veuves, Ambikâ et Ambâlikâ, les filles du roi de Kâçî (2) et d'avoir laissé ce soin à des étrangers (3).

Il estimait qu'il avait, en cela, manqué à un impérieux devoir et qu'il ne lui convenait guère d'afficher des airs vertueux, comme il le faisait.

Le Sabhâ ne nous apprend rien de particulier par ailleurs sur la famille.

III.

RELATIONS DE L'HOMME AVEC LA DIVINITÉ.

I. Bonnes œuvres.

Au premier rang des bonnes œuvres on doit compter la science. Le poète, racontant l'arrivée de Nârada, le Ṛṣi divin, dans la *Sabhâ*, c'est-à-dire dans l'assemblée des Pâṇḍavas et des Gandharvas, décrit longuement les connaissances aussi variées que profondes de ce sage (4).

(1) LII, 48. — (2) Cf. Bhâg. Pur. 9, XXII, 20. — (3) XLI, 24. — (4) V,

Nous ne reproduirons point cette énumération, fastidieuse à force d'être interminable ; nous nous bornerons à relever quelques détails particulièrement caractéristiques. Outre le Nyâya, le Sâṁkhya et le Yoga (1), Nârada savait les six *Aṅgas*, c'est-à-dire la prononciation, la grammaire, la prosodie, l'art d'expliquer les textes obscurs et de décrire les rites religieux ; enfin l'astronomie. L'art de négocier la paix et de faire la guerre n'avait pas non plus de secret pour lui. Une autre science qui ne lui était pas étrangère et qui ne laisse pas d'être originale, c'était celle qui concernait les querelles entre Suras et Asuras, entre Dieux et Démons (2). Nârada s'enquit minutieusement de Yudhiṣṭhira s'il remplissait exactement ses devoirs et il lui fit subir un examen en règle (3).

« Tes biens sont-ils proportionnés (à tes dépenses) ?

---

(1) Ces trois systèmes philosophiques sont célèbres. Le premier est la Logique, mais la logique telle que l'entendent les Hindous ; le second est le dualisme formé du Purusha et de la Prakṛti, du Mâle et de la Nature ; le troisième est l'union de l'âme individuelle avec l'Ame suprême. Il y a encore le Vedânta qui est opposé au Sâṁkhya et qui proclame l'unité d'essence, ou mieux l'*advaita*, la non dualité, par opposition à la dualité ou *dvaita*.

(2) Id. 7. Pratap, suivant son habitude, paraphrase ce passage plutôt qu'il ne le traduit. Voici comment il s'exprime : « Ever desirous of humbling the Celestials and Asuras by fomenting quarrels among them. » Il y a simplement dans le texte : « Nirvivitsuḥ Surâsurân » que la glose explique ainsi : Surâsurânityâdinâ nirvivitsuḥ ; vivitsurvicâraṁ kartumicchuḥ ; nirvivitsustadvirodhī ubhayeṣâm dhīpramoṣhaṇena kalahapravartakaḥ; yadvâ nirvedo yuddhâduparatistamkartumicchurlokanâçabhayâdityarthaḥ. Etena bhedâbhijñatvamuktam. En résumé, Nârada désirait connaître les sujets des différents qui pouvaient exister entre les Dieux et les Démons, non tant pour envenimer ces querelles, ainsi que traduit Pratap, que pour les empêcher au contraire, et cela moins par l'intérêt que pouvaient lui inspirer les deux partis qu'en prévision des fâcheux résultats de ces dissensions pour l'univers. Nârada était de l'avis d'Horace : « Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi. » I Epist. II ad Lollium, 14.

(3) V, 17 et seq.

Ton esprit se complait-il dans la loi ? Ces plaisirs sont-ils tempérés ; ton âme n'en est-elle pas accablée ? O chef des hommes, persistes-tu dans la noble conduite de tes ancêtres, relative au devoir et au profit, à l'égard des trois (catégories) ? (1) Ne négligerais-tu point le devoir pour l'intérêt, ou l'intérêt pour le devoir, ou l'un et l'autre pour le désir dont l'essence est la volupté ? (2)... N'es-tu pas esclave du sommeil ?... Ton astrologue est-il capable d'interpréter les présages et de neutraliser les effets des perturbations de la nature ?... Es-tu accessible à chacun, comme (si tu étais) son père ou sa mère ?... Les laboureurs sont-ils contents ?... Après avoir dormi durant les deux précédentes veilles de la nuit, ô roi, te lèves-tu pendant la dernière, pour méditer sur le devoir et l'intérêt ? (3)... Appuyé sur le devoir qui est la racine du triple (objet) (4) et qu'observèrent les hommes d'autrefois, pratiques-tu les mêmes œuvres ? (5)... Dans les différends qui s'élèvent entre le riche et le pauvre, ô Bhârata, tes ministres, aveuglés (par les présents), ne décident-ils point contre l'équité ? L'incrédulité (6), la perfidie, la colère, la présomption, la remise indéfinie (des affaires), l'éloignement des sages (conseillers), l'inertie, l'inquié-

(1) La glose explique ce terme. Il s'agit, dit-elle, des personnes de très haut rang, de rang infime ou de rang moyen, par exemple les Ṛtvigs, les Purohitas, etc.

(2) Il n'est pas nécessaire d'avertir le lecteur qu'il s'agit du *trivarga*, c'est-à-dire du *dharmakâmârtha*, si célèbre dans l'Inde religieuse d'autrefois.

(3) V. 85. Chaque veille était de trois heures ; il y en avait quatre. D'après la glose, il s'agit ici des trois dernières.

(4) Pratap pense qu'il s'agit des trois Védas N'est-ce pas plutôt le trivarga ? I a glose est muette sur ce point.

(5) Ou plutôt : « T'appliques-tu à leur karman ? ».

(6) Nâstikyam, c'est-à-dire la *négation* de Dieu « athéism » comme traduit Pratap.

tude (1), l'absorption dans une seule pensée (2) ; la délibération des affaires avec des gens sans expérience, l'abandon des projets, la divulgation des plans, l'inexécution d'entreprises utiles, etc., les honneurs rendus de tout côté (sans réflexion) (3), est-ce que tu évites ces quatorze défauts des princes ? (4)... Les traits de toutes sortes, le bâton de Brahmâ (5), ô irréprochable, les mystérieux poisons, destructeurs des ennemis, te sont-ils tous connus ? La terreur inspirée par le feu, les serpents (6), les maladies, les Rakṣas, en défends-tu ton royaume ? Les aveugles, les muets, les boîteux, les estropiés, les orphelins, ceux qui errent sans asile, trouvent-ils en toi un père, ô toi qui connais le devoir ? Grand roi, as-tu renoncé à ces six choses nuisibles : le sommeil, l'inertie, la pusillanimité, la colère, la mollesse et la négligence ? » (7).

Yudhiṣṭhira se prosterna devant Nârada, adora ses pieds, et l'assura qu'il saurait profiter de ses conseils.

Bien qu'adressés à un roi, ceux-ci s'adressent à tous, dans la mesure où ils sont praticables à chacun. Voilà pourquoi nous avons cru pouvoir réserver ce passage pour le chapitre consacré aux bonnes œuvres, en général.

Les Rakṣas ou Râkṣasas dont parlait tout-à-l'heure Nârada, se repaissant de chair humaine, étaient, cela se

---

(1) *Pañcavṛttitâ* : l'exercice des *cinq*.
Nous empruntons la traduction de Pratap « restlessness ».

(2) Ou, suivant Pratap : la consultation d'un seul « taking counsels with only one man ».

(3) Des démarches irréfléchies, suivant Pratap « undertaking everything without reflection ».

(4) V, 97, 106 et seq.

(5) Nom d'une arme enchantée.

(6) Il s'agit aussi des tigres et des autres bêtes féroces, observe la glose.

(7) Id. 122, 124 et 125.

conçoit, un sujet d'épouvante, un peu comme les Ogres, au temps du Petit-Poucet. Il y avait toutefois un moyen de se garantir de leurs atteintes, et même de transformer ces sortes de vampires en puissants protecteurs, du moins certains d'entre eux. La Râkṣasî Jarâ dit au roi Bṛhadratha, en lui remettant son fils :

« Celui qui, plein de dévotion, me peint sur les murs de sa maison, entourée d'enfants et florissante de jeunesse, voit sa famille prospérer ; autrement, elle marche à sa ruine » (1).

Précisément, son image se trouvait dans le palais de ce prince et elle y était honorée; de là cette faveur précieuse, le salut d'un fils, qu'elle venait de lui accorder. Or, ce qui réussissait auprès de Jarâ pouvait réussir également auprès de ses congénères, surtout des Râkṣaṣis, les Râkṣaṣas, peut-être, étant moins sensibles à de pareils hommages.

D'ailleurs, il est, pour attirer la prospérité sur soi et les siens des procédés généraux qui sont à la portée de tous. Dhṛtarâṣṭra les indiqua un jour à son fils Duryodhana que la puissance des Pâṇḍavas faisait sécher d'envie :

« Celui qui est inébranlable dans l'adversité, habile, toujours actif, vigilant et humble, voit tout lui réussir (2).

Malheureusement pour lui, l'humilité, sans parler des autres vertus, fit toujours défaut à Duryodhana, aussi échoua-t-il constamment dans ses entreprises qui ne parurent prospérer un moment que pour avorter complètement ensuite, et finalement aboutir à une catastrophe irrémédiable.

Les Pâṇḍavas, au rebours, pratiquèrent toutes les

(1) XVIII, 3 et seq.
(2) LIV, 8.

vertus et méritèrent ainsi de traverser victorieusement les plus rudes épreuves et de remporter un triomphe décisif (1). Le poète insiste particulièrement sur leur fidélité à remplir, chaque jour, leurs devoirs religieux :

« Tous (les Pâṇḍavas), leurs exercices de piété journaliers accomplis, et parfumés d'un santal divin, dans leur désir de prospérer, s'assurèrent les bénédictions des Brahmanes » (2).

Le moyen qu'ils employèrent, pour attirer sur eux ces bénédictions, ce furent les présents dont ils comblèrent les Brahmanes ; il était infaillible. La philosophie de Draupadî, pour n'avoir rien de raffiné, n'en était pas moins bonne, lorsqu'elle disait :

« L'Ordonnateur (des mondes) (3) répand ses deux (sortes de) dons (4) sur le fort et sur le faible (indistinctement) (5). Mais le devoir seul, dit-on, est ce qu'il y a d'excellent dans le monde ; si nous l'observons, il nous procurera le bonheur » (6).

Ces deux *sparçau* jouent un peu le rôle des deux tonneaux remplis, l'un de biens, l'autre de maux, dans lesquels, au dire d'Homère, Jupiter puise indifféremment pour en combler, ou pour en accabler les humains (7).

Le devoir, dont parle Draupadî, était déifié : c'était Dharma. Nous avons vu que ce fut lui qui, lorsqu'elle implorait l'assistance de Kṛṣṇa, se rendit auprès d'elle sans être vu de personne, et la rhabillait au fur et à

(1) Cf. LXXIII, 4.
(2) LVIII, 35.
(3) Brahmâ.
(4) Le bien et le mal, dit la glose.
(5) Sur le sage et l'insensé, dit la glose.
(6) LXVII, 15.
(7) Iliade, XXIV, 527 et seq.

mesure que Duḥçâsana la déshabillait (1), protégeant de la sorte la pudeur de la jeune femme.

Bhima rapportait, un jour, ce mot du sage Devala, le fils de Kṛçâçva (2) :

« Il y a trois lumières : la progéniture, l'œuvre, la science : de là l'origine des êtres » (3).

La glose interprète, à sa façon, cette sentence. « Les deux mondes peuvent être obtenus par l'hommage de l'œuvre ; ce monde-ci l'est par la progéniture. Ainsi le veut la Çruti (4). Le monde que l'on obtient par la naissance d'un fils et non autrement, c'est le Pitṛloka (5) ; celui qui procure la science, c'est le Devaloka » (6).

Dhṛtarâṣṭra disait à Yudhiṣṭhira dont il vantait les qualités et les vertus : « Où est l'intelligence, là est la tolérance » (7).

La tolérance, ou mieux le calme, la paix de l'âme, c'est, suivant la glose, le fruit de l'intelligence, de la sagesse. C'est une vertu que l'on acquiert à l'aide d'une autre vertu. Cette placidité d'esprit, ce calme imperturbable qui permet au sage d'affronter sans faiblesse les plus grands périls, les Hindous le préconisent d'une façon toute spéciale ; c'est leur vertu favorite. Leur naturel indolent, résultat, peut-être, du climat énervant de leur pays, la leur rend plus facile.

Voilà ce que nous apprend le Sabhâ-P. des bonnes œuvres, en général ; mais de toutes la plus excellente, c'est le sacrifice dont nous allons nous occuper maintenant.

(1) LXVIII, 46.
(2) Cf. Bhâg. Pur. 1, XIX, 10 et aliàs.
(3) LXXII, 5.
(4) La Révélation, par opposition à la Smṛti ou Tradition.
(5) Le ciel des Ancêtres.
(6) Le monde ou ciel des Dieux, le Brahmaloka.
(7) LXXIII, 5.

II. Sacrifices.

Maya, le divin architecte, s'occupant de bâtir un palais aux Pâṇḍavas, celui dans lequel devait se tenir la Sabhâ, se rendit, pour y chercher les précieux matériaux qui allaient entrer dans cette construction merveilleuse, sur les bords du lac Vindu, fameux par les grands personnages qui avaient habité ses rives. Là, le Maître de tous les êtres, Prajâpati, avait accompli cent sacrifices de très grande valeur (1) ; là se trouvaient des poteaux sacrificiels, faits de diamants, et des autels construits en or. Le poète observe qu'on avait employé ces matières pour l'ornement, afin de donner plus d'éclat aux cérémonies, mais que l'on n'avait pas eu l'intention d'établir une loi à ce sujet (2). C'est qu'il ne fallait point décourager les fidèles ; or, si l'on avait posé en principe que tout sacrifice devait avoir son autel d'or et son poteau de diamants, bien rares eussent été les sacrifiants. C'est là, sur les bords du lac Vindu, que l'époux de Çacî (3) aux mille yeux par ses sacrifices avait obtenu le rang suprême : C'est aussi là que Nara et Nârâyaṇa, Brahmâ, Yama et Sthânu, lui cinquième (4), procèdent à la cérémonie du Sattra (5), au bout de chaque millier de yugas (6). Maya mit quatorze mois à construire l'édifice (7).

---

(1) C'était vraisemblablement des Açvamedhas, ou sacrifices du cheval.

(2) III, 11 et seq.

(3) Indra, le même que Prajâpati. On l'appelait le Dieu aux mille yeux, *Sahasrâksha* et aussi le Dieu aux cent sacrifices, *Çatakratu*.

(4) Çiva.

(5) Sacrifice solennel où le Soma joue un rôle prépondérant. Il dure plusieurs jours et exige un grand nombre d'officiants.

(6) III, 13 et 15.

(7) Id. 37.

Nous n'avons rappelé l'érection du palais des Pâṇḍavas qu'à propos des sacrifices offerts aux Dieux par les Dieux, et même par les plus grands, puisque nous voyons figurer parmi eux les personnages de la trimûrti : Brahmâ, Çiva et Viṣṇu qui est à la fois Nara et Nârâyaṇa, son double avatar (1), le quatrième (2).

Comme les Parvans du Mahâbhârata se complètent l'un l'autre, et que nous devons, si Dieu nous prête vie, les dépouiller successivement, nous nous bornerons, au sujet du sacrifice, comme sur tous les autres points, à relever au fur et à mesure les passages qui nous intéressent ; c'est la méthode analytique ; la synthèse ne peut venir qu'après.

Dans le cours du long interrogatoire qu'il lui fit subir et dont nous avons déjà parlé, Nârada demanda à Yudhiṣṭhira :

« Quels sont les fruits que tu retires des Vedas, de tes richesses, de tes épouses, de ta science (des çâstras) ? »

Yudhiṣṭhira tout d'abord voulut savoir ce qu'il entendait par là, et comment ces choses pouvaient porter fruit. Nârada reprit :

« Le fruit des Vedas, c'est l'agnihotra (3) ; donner et jouir, c'est le fruit des richesses ; la satisfaction des sens et la progéniture, c'est le fruit du mariage ; les bonnes mœurs, tel est le fruit de la Çruti » (4).

Il serait donc inutile d'étudier les Vedas, si l'on n'offrait pas de sacrifices, de même que l'audition des livres saints, en général, ne servirait de rien, si elle ne réformait les mœurs.

---

(1) Id. 37.
(2) Cf. Bhâg. Pur. 2, VII, 6.
(3) Le sacrifice du feu.
(4) V, 110-112.

Nârada félicita d'ailleurs Yudhiṣṭhira de sa magnifique Sabhâ ; il n'en avait point vu de pareille chez les hommes, ni ouï dire qu'il s'en fût jamais trouvé de comparable (1). Il lui parla des Sabhâs divines qu'il avait connues autrefois, celles d'Indra, de Yama, de Varuṇa, de Kuvera, etc., et il les lui dépeignit en détails. Leur description est fort curieuse et mériterait, peut-être, une étude spéciale (2). Dans la Sabhâ de Yama, œuvre de Viçvakarman (3), le chagrin, la vieillesse, la faim et la soif, etc. sont choses inconnues (4). On y goûte toutes les joies, l'on y savoure tous les plaisirs. Toutefois la Sabhâ de Brahmâ est la première parmi les Dieux, comme celle de Yudhiṣṭhira la première parmi les hommes (5).

Yudhiṣṭhira, lorsque Nârada lui eut décrit les Sabhâs divines, s'informa auprès de l'illustre ascète de ce qui avait valu au royal Ṛṣi, Hariçcandra, d'habiter, seul parmi les rois, la Sabhâ d'Indra.

Nârada lui apprit que ce privilège unique lui avait été accordé à cause du Râjasûya, du sacrifice royal, qu'il avait offert autrefois et qui lui avait mérité la suprématie sur tous les autres monarques (6). Dès lors, si Yudhiṣṭhira ou tout autre aspirait à une destinée aussi brillante, il savait le chemin : celui du sacrifice royal. Nârada cependant mit le Pâṇḍava en garde contre les obstacles et les ennemis qu'il pouvait avoir à combattre.

« Ce sacrifice, ô prince, réputé le (plus) grand (de tous), est environné de dangers. Les Brahmarâkṣasas (7), des-

(1) VI, 10 et seq.
(2) VII et seq.
(3) Autre architecte céleste.
(4) VIII, 4.
(5) XI, 61.
(6) XII, 6 et seq.
(7) Classe spéciale de Râkṣasas.

tructeurs de sacrifices, s'efforcent de trouver des lacunes dans le (Râjasûya) (1).

La moindre imperfection, le plus léger défaut peut entraîner les conséquences les plus désastreuses. Il est donc de la plus grande importance d'offrir un sacrifice irréprochable. Ainsi qu'on l'a souvent constaté déjà, il ne s'agit que de fautes liturgiques. En insistant avec tant d'acharnement, s'il est permis de parler ainsi, sur la nécessité d'accomplir dans tous leurs détails les mille et une prescriptions du rituel, les Brahmanes, qui seuls les prétendaient connaître, rendaient leur ministère indispensable, eux seuls savaient combler les lacunes redoutables, ou mieux, les empêcher de se produire.

Sahadeva, dans un hymne en l'honneur d'Agni, s'exprimait en ces termes :

« O toi dont le sentier est noir, tu es la bouche des Dieux, tu es le sacrifice etc. » (2).

Il s'appelle la porte du ciel, le *tueur* des péchés ; il le conjure de ne point mettre obstacle au sacrifice, lui, le porteur des offrandes. Lorsque la flamme s'élevait du bûcher et consumait l'hostie, celle-ci était censée portée aux Dieux par Agni. La colonne de fumée qui s'élançait en tourbillonnant dans les airs, c'était le *sentier noir* qu'il prenait pour monter au ciel, afin d'y remplir la mission qui lui était confiée. On suppliait Agni de ne point trahir la confiance des fidèles et de s'acquitter fidèlement de son devoir. Lorsque le feu tardait à s'allumer ou qu'il s'éteignait, avant d'avoir entièrement consumé l'offrande, c'est qu'Agni était irrité, mais on évitait le plus habituel-

(1) Ce qui constitue ces lacunes ou ces vides, ces trous, ce sont les fautes liturgiques. — Id. 29.

(2) XXXI, 41 et seq.

lement ce malheur, en versant dans le brasier du beurre clarifié, destiné à le raviver.

Nous avons vu que seul Hariçcandra, grâce aux libéralités dont il avait comblé les Brahmanes, à l'occasion du Râjasûya, obtint d'habiter la Sabhâ d'Indra. Pâṇḍu ayant rencontré Nârada, dans le palais de Yama, et sachant qu'il devait retourner dans le monde des hommes, le pria d'avertir de sa part son fils Yudhiṣṭhira qu'il eût à procéder, lui aussi, au sacrifice du Râjasûya, le plus tôt possible, et qu'il n'oubliât point de se montrer magnifique à l'endroit des Brahmanes, afin que lui, Pâṇḍu, partageât le bonheur de Hariçcandra et jouît de la Sabhâ ou du paradis d'Indra (1). Nârada, de retour sur la terre, s'empressa de remplir ce message auprès de Yudhiṣṭhira. Il ajouta, sous forme de conclusion :

« Accomplis le désir de ton père, o tigre parmi les hommes, et tu iras dans le paradis d'Indra avec tes ancêtres » (2).

Ainsi le sacrifice pouvait être offert à l'intention des trépassés qu'il faisait monter vers un ciel supérieur, à un étage plus élevé de la béatitude (3).

Yudhiṣṭhira, sollicité de toute part, de procéder au Râjasûya, manda Kṛṣṇa près de lui. Il l'envoya chercher à Dvâravatî. Le poète profite de l'occasion pour faire l'éloge de Hari, l'incommensurable, le non-né, qui est né parmi les hommes, en vertu de son bon plaisir et non par celle d'aucun *karman*, observe le commentateur (4).

Kṛṣṇa se rendit à Indraprastha, où l'attendaient ses

---

(1) XII, 23 et seq.
(2) Id. 28.
(3) Cf. *Religion védique*, 278 et suiv.
(4) XIII, 37.

cousins, qui lui firent le plus tendre accueil (1). Il donna les conseils les plus sages à Yudhiṣṭhira. Il lui parla, nous le racontions précédemment, de Jarâsañdha comme d'un rival dont il fallait avant tout se débarrasser, ce qui n'était point facile.

« Le roi Jarâsañdha, lui dit-il, désireux d'offrir des sacrifices à l'aide des autres monarques du monde, honora par un ascétisme rigoureux, Mahâdeva, le magnanime époux d'Umâ et il vainquit les rois » (2).

Kṛṣṇa, c'est-à-dire Viṣṇu, recommande ici le culte de Çiva qu'il donne comme le plus puissant protecteur dont Yudhiṣṭhira puisse rechercher les bonnes grâces. Le trait méritait d'être noté.

Nous savons que le prince qui célébrait le Râjasûya se faisait assister de rois vassaux qui proclamaient sa suprématie et le saluaient *cakravartin*, empereur.

Tant que Jarâsañdha serait le protégé de Çiva, Yudhiṣṭhira ne pouvait prétendre à la monarchie absolue. Kṛṣṇa n'avait-il pas été lui-même contraint de fuir devant ce redoutable guerrier ?

« Nous aussi, ô grand roi, par crainte de Jarâsañdha nous avons abandonné Mathurâ (3) pour nous retirer à Dvâravatî » (4).

Ainsi donc Kṛṣṇa avoue son infériorité vis-à-vis de Jarâsañdha, ou plutôt Viṣṇu se reconnait moins puissant que Çiva, son émule. Mais qu'on y prenne garde, le poète, au fond viṣnouïte, ne consentira pas à laisser longtemps son dieu favori dans cette situation diminuée. Bientôt

(1) Id. 43.
(2) XIV, 64, 65.
(3) Ville fondée par Çatrughna et capitale des Yadus avant Dvâravatî.
(4) Id. 67.

Yudhiṣṭhira qu'il protège, l'emportera sur son rival, en dépit de Çiva qui de nouveau passera au second rang.

Nous ne décrirons point le sacrifice du Râjasûya que l'aîné des Pâṇḍavas accomplit avec l'autorisation formelle et l'aide de Kṛṣṇa (1).

Dvaipâyana (2) réunit comme *ṛtvijs*, ou prêtres sacrificateurs, les fortunés Brahmanes qui personnifiaient les Védas dont ils étaient comme les incarnations. Le fils de Satyavati, Jamadagni, accomplit lui-même l'office de Brahmane, pendant que Susâman, le taureau, c'est-à-dire le chef des Dhanaṁjayas, devenait Sâmaga, ou chantre des Sâmans (3). Yâjnavalkya, dévoué spécialement à Brahme (4) remplit excellemment les fonctions d'Adhvaryu (5). Paila, le fils de Vasu, était le Hotar, Dhaumya l'accompagnait. On prit, parmi les fils et les disciples de ces personnages, les Hotragas (6) ; tous étaient profondément versés dans la connaissance des Vedas et de leurs Añgas, ou accessoires (7). Tout se passa suivant les règles. Jamais on ne vit cérémonie plus merveilleuse.

« *Donnez, donnez — Mangez, mangez ;* telles étaient les paroles que l'on entendait sans cesse de tout côté. Yudhiṣṭhira distribua à chaque (Brahmane) des vaches,

(1) XXXIII, 26 et seq.

(2) Surnom de Vyâsa.

(3) On appelle ainsi des hymnes liturgiques dont la collection forme le Sâmaveda.

(4) *Brahmiṣṭha.* Ce terme peut encore signifier ami des Brahmanes, ou, comme traduit Böhtlingk, *ein Brahman in höchster Potens,* un Brahmane au plus haut degré.

(5) L'un des quatre officiants. Les autres sont le Hotar, le Brahmane et l'Udgatar. [L'Adhvaryu aidait le Hotar, du moins à une certaine époque, car il semble que le rôle de chacun de ces prêtres ait varié dans la suite des temps. Le Hotar était le chef des officiants.

(6) Nilakaṇṭha se contente de dire que les Hotragas étaient au nombre de sept, sans les définir autrement.

(7) XXXIII, 33 et seq.

des lits, des pièces d'or et des femmes par centaines de milliers » (1).

Ce qui lui permit cette munificence inouïe, ce fut la prodigieuse quantité de présents qui lui furent faits à lui-même. En effet :

« Désireux de voir cette Sabhâ et Yudhiṣṭhira, le roi de la Justice, il n'y eut personne qui n'apportât un millier d'offrandes » (2).

Le lecteur n'a pas oublié que de toute part on était accouru à la cérémonie, grâce aux victoires remportées par les Pâṇḍavas sur tous les rois du monde qui devinrent ainsi les vassaux de Yudhiṣṭhira et conséquemment ses tributaires. Les rois des Dravidiens, des Singhalais, ceux du Kachemir, du Cambodge, nous l'avons vu, s'étaient rendus à la convocation du prince qui devenait leur chef suprême (3).

Cependant Yudhiṣṭhira, dans la répartition des places et des rôles, consulta les goûts de chacun. C'est ainsi que

« Kṛṣṇa, le centre de tous les mondes, voulant cueillir le fruit suprême (4) s'engagea, de lui-même, à laver les pieds des Brahmanes » (5).

Ainsi donc Bhagavat, Hari, Viṣṇu, Kṛṣṇa, de quelque nom que l'appelle le poète, voulait, pour assurer sa supériorité sur les autres Dieux, se mettre au service des Brahmanes et leur rendre les offices les plus humbles. Si le grand Dieu du ciel, loin de s'abaisser, cherche au contraire à grandir davantage, en lavant les pieds des Brahmanes, comment les hommes, les plus puissants

(1) Id. 51 et 52.
(2) XXXV, 11.
(3) XXXIV, 12.
(4) La suprême béatitude.
(5) XXXV, 10.

monarques eux-mêmes, hésiteraient-ils à combler ceux-ci d'honneurs et de prévenances ?

Je soupçonne le ou les Brahmanes auteurs de ce vaste poème du Mahâbhârata, de n'avoir point rédigé ce passage, non plus que les passages analogues qui s'y rencontrent à chaque instant, dans des vues absolument désintéressées. D'autre part, je crains fort que les rois de la terre n'aient pas toujours calqué leur conduite à leur égard sur celle des rois du ciel, et que plus d'un, en dépit de l'exemple de Kṛṣṇa-Viṣṇu, se soit refusé à leur laver les pieds.

Le poète poursuit la description du Râjasûya ; je relève, en passant, ce nouveau détail :

« Rivalisant de magnificence avec le dieu Varuṇa (1) lui-même, Yudhiṣṭhira procédait à ce sacrifice qui se composait de six feux et qu'ornaient de nombreuses dakṣinâs » (2).

Nîlakaṇṭha énumère les six feux mentionnés dans ce çloka. Ce sont les feux Ârambhaṇiya, Kṣatra, Dhṛṭi, Vyuṣṭi, Dvirâtra et Daçapeya.

L'Ârambhaṇiya est le premier que l'on allume, le Kṣatra semble se rapporter spécialement à la caste royale ; le Dhṛṭi lui est toujours joint dans le Râjasûya ; le Vyuṣṭi est une variété du Dvirâtra, ainsi appelé parce qu'il dure deux jours. Le Daçapeya, enfin, tire son nom d'une décuple libation de Soma. Ces définitions que nous empruntons à Böhtlingk sont assez vagues et incomplètes, il faut bien l'avouer.

Précédemment, le poète mettait les paroles suivantes sur les lèvres de Kṛṣṇa :

---

(1) Le Dieu de l'Océan. Les perles qui gisent au fond des mers, d'après les traditions de l'Inde, constituent son trésor qui est inépuisable.

(2) XXXV, 16.

« En moi est l'habileté, la force est dans Bhîma, et Arjuna nous prêtera son appui à tous les deux. Nous détruirons le roi des Magadhas, comme les trois feux (du sacrifice consument) l'offrande » (1).

La glose est muette sur ce passage ; mais nous pouvons constater que le Râjasûya comptait deux fois plus de feux que les autres sacrifices. Lorsqu'il s'agit d'interpréter des passages de ce genre, on se heurte à des difficultés le plus souvent insurmontables, car il s'agit d'un rituel légendaire qui probablement ne fut jamais en usage, ou, s'il le fut, qui subit, dans la suite des temps, des modifications dont il est impossible de suivre la trace.

Il n'est pas sans intérêt toutefois de savoir comment on concevait l'idée de sacrifice, à l'époque où se formèrent ces antiques légendes, et la façon dont on l'interprétait ; c'est ce qui nous décide à poursuivre cette étude.

Vaiçaṁpâyana observe que :

« Les Divinités furent rassasiées d'iḍa (2) de beurre clarifié, de homa (3), de libations (de soma etc., accompagnées d'invocations), dans ce sacrifice auquel procédaient de grands Ṛṣis, habiles dans la récitation des mantras. Ainsi que les Dieux, les Brahmanes furent comblés de dakṣiṇâs, de riz et de dons précieux. Il en fut de même de tous les ordres ; l'allégresse était générale » (4).

La vedi, l'enceinte sacrée, était remplie de Dieux, de Brahmanes et de grands Ṛṣis. On eut soin d'en écarter les Çûdras et, en général, les profanes, ceux qui n'avaient

(1) XX, 3.
(2) On appelle ainsi les libations de lait.
(3) Sorte d'offrande.
(4) XXXV, 18.

point fait de vœux, suivant l'expression du poète (1). C'est que la présence d'un seul homme disqualifié, d'un impur, eût suffi pour empêcher l'effet du sacrifice.

Au cours du Râjasûya de Yudhiṣṭhira, Kṛṣṇa fut proposé aux hommages de tous, ou mieux à leur adoration, à leur culte. Elevant la voix en pleine assemblée, Nârada s'écria :

« Ceux qui refusent d'honorer Kṛṣṇa aux yeux semblables à des feuilles de lotus, sont des morts-vivants ; personne ne doit leur parler » (2).

Cette adoration de Kṛṣṇa, c'est-à-dire de Viṣṇu devait compléter et clore la cérémonie. Sahadeva, l'un des Pâṇḍavas, le frère jumeau de Nakula, rendit le premier à Bhagavat les honneurs requis. Mais Sunîtha (3) furieux, protesta, et les rois qui le considéraient comme leur chef résolurent d'interrompre la cérémonie. Tous s'écrièrent qu'ils s'opposaient au sacre de Yudhiṣṭhira et à l'adoration de Vâsudeva (4). Une terrible querelle s'éleva. Kṛṣṇa y mit fin en coupant la tête au blasphémateur, à Çiçupâla, le fils de Damaghoṣa. Le Râjasûya dès lors se continua paisiblement, sous les auspices du vainqueur.

« Janârdana, le puissant et bienheureux Çauri (5), armé de (l'arc) Çârṅga, du disque et de la massue (6) protégea le grand sacrifice du Râjasûya jusqu'à son complet achèvement » (7).

Yudhiṣṭhira fut proclamé monarque universel et la

---

(1) XXXVI, 8 et 9.
(2) XXXIX, 9.
(3) Surnom de Çiçupâla.
(4) Id. 15.
(5) Surnoms de Kṛṣṇa.
(6) C'étaient ses insignes.
(7) XLV, 39.

royale assemblée se dispersa. Le nouvel empereur était perplexe. Il dit à Vyâsa :

« O le meilleur des Deux-fois-nés, j'éprouve une inquiétude pénible que toi seul peux dissiper. Le bienheureux ascète Nârada prédit qu'il arrivera des présages de trois sortes, au ciel, dans l'air et sur la terre » (1).

La flamme mystérieuse qui s'était échappée du cadavre de Çiçupâla pour pénétrer en Kṛṣṇa n'était-ce pas aussi un présage ?

Vyâsa répondit à Yudhiṣṭhira que l'effet de ces présages se ferait sentir pendant treize années, et qu'il aboutirait à la destruction totale des Kṣatriyas, destruction qu'il aura occasionnée lui-même (2).

Il ajouta que lui Yudhiṣṭhira verrait en songe, cette nuit même, Çiva, monté sur son taureau, armé de son épieu et du Pinâka (3) et qu'il ne fallait pas s'effrayer de cette vision, si terrible fût-elle. La destinée d'ailleurs n'était-elle pas inévitable ? (4) Cela dit, Vyâsa se retira dans le Kailâsa, escorté de ses disciples.

Yudhiṣṭhira se désolait à la pensée qu'il dût être la cause de l'anéantissement de sa caste. Il se demandait s'il ne lui valait pas mieux mourir. Ses frères le rassurèrent et le décidèrent à vivre. Il prit la résolution de se conduire avec tant de bénignité et d'user à l'égard d'autrui de tels ménagements qu'il ne fournirait prétexte à aucune querelle, afin de se soustraire à sa terrible destinée. Il tentait l'impossible ; aussi, malgré son esprit de conciliation et son amour de la paix, il lui fallut le subir

(1) XLVI, 7-9.
(2) Id. 11 et seq.
(3) Ce terme désigne tantôt l'arc et le plus souvent la massue de Çiva.
(4) XLVI, 16.

jusqu'au bout, ce destin formidable. Toutefois il n'y eut point de sa faute, mais bien de celle des Kurus.

Vidura pourtant ne ménagea point les avertissements à Dhṛtarâṣṭra. Il lui rappela, mais en vain, cette parole de Kâvya aux Asuras pour les engager à ne point se mêler des affaires de Jambha, le père de Kayâdhû (1).

« Il faut renoncer à l'individu pour la famille, à la famille pour le village, au village pour la province, *à la terre pour son propre âtman* » (2).

Quel est bien le sens que le poète attribue à l'expression soulignée ci-dessus ? Nous ne saurions trop le dire ; car le mot *âtman* est susceptible de plusieurs interprétations. Le court apologue dont il est suivi semble indiquer qu'il s'agit du bonheur personnel, individuel, en ce monde et en l'autre. Dhṛtarâṣṭra, s'il avait compris ses véritables intérêts, n'eût pas écouté ses fils qui le voulaient contraindre à exiler les Pâṇḍavas dont la présence lui était une garantie de prospérité. Malheureusement pour lui, le vieux roi n'écouta point Vidura, son sage frère. Il était aveugle d'esprit comme il l'était de corps. Lorsqu'il eut chassé ses neveux et qu'il les eut condamnés à l'exil, Vidura lui apprit les présages terribles dont leur départ avait été accompagné. Comme ils s'éloignaient de Hastinâpura (3) des feux brillèrent dans un ciel sans nuages, la terre trembla (4) ; Râhu dévora le soleil, bien que ce ne fût point un jour de conjonction (5) ; un bolide tomba

(1) Cf. Bh. Pur. 6, XVIII, 11.

(2) LXII, 11.

(3) Fondée par Hastin et capitale du royaume des Kurus. Cf. Bhâg. Pur. 9, XXI, 20.

(4) On peut s'étonner que Dhṛtarâṣṭra ne s'en aperçût pas. Mais nous ne sommes plus à savoir combien les poètes de l'Inde ménagent peu parfois les vraisemblances.

(5) Le lecteur a déjà rencontré plusieurs fois ce mythe.

à droite de la ville (1) ; des animaux carnassiers, des vautours, des chacals, des corbeaux se repurent de la chair et des os des morts, emplissant de leurs cris les temples, les chapelles, les enclos sacrés, les places publiques. Il ajouta :

« Ces présages formidables, terribles, annoncent manifestement la destruction des Bharatas, ô prince ; et cela parce que tu as suivi de mauvais conseils » (2).

Pendant que Vidura et Dhṛtarâṣṭra s'entretenaient ainsi devant tous, voici que soudain apparut, au milieu de la Sabhâ, Nârada, le céleste Ṛṣi, entouré des grands Ṛṣis. Il prononça cette parole redoutable :

« A partir de maintenant, dans la quatorzième année (3), les Kauravas, par la faute de Duryodhana, succomberont devant la vaillance de Bhîma et d'Arjuna ».

Ayant ainsi parlé, le meilleur des Ṛṣis divins, en vertu de sa puissance brahmanique supérieure, franchissant le ciel, disparut aussitôt (4).

Les Kurus se sentant perdus recoururent à Droṇa, comme à leur suprême espoir et le conjurèrent de les sauver. Ils lui offrirent leur royaume. Droṇa leur déclara que le sort étant inéluctable, ils devaient périr infailliblement. Lui-même ne tomberait-il pas un jour sous les coups de Dhṛṣtadyumna? Il leur fallait donc en prendre leur parti.

« Votre bonheur sera court, de même que, dans l'hiver,

(1) Littéralement « en laissant la ville à gauche. »

(2) LXXX, 28-31.

(3) C'est-à-dire au bout de treize ans révolus, le quatorzième commençant.

(4) Id. 32-35. Cette puissance brahmanique ou de Brahmâ permettait, suivant la glose, à celui qui en était investi, de se transporter magiquement partout où il voulait.

l'ombre du palmier. Accomplissez donc de grands sacrifices, jouissez et faites jouir ; car, à partir de ce jour, dans la quatorzième année, arrivera pour vous la suprême catastrophe » (1).

Ce que Droṇa recommande aux Kurus ce ne sont pas des plaisirs coupables, mais des jouissances légitimes et même saintes, dans une certaine mesure, car il s'agit surtout des festins et des présents qui suivent les « grands sacrifices ».

On ne saurait donc assimiler complètement ce langage à celui des libertins dont parle la *Sagesse* :

« Umbræ enim transitus est tempus nostrum.... venite ergo et fruamur bonis quæ sunt et utamur creatura tanquam in juventute celeriter.... Coronemus nos rosis antequam marescant ; nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra » (2).

Ces impies n'aspirent qu'à la débauche ; ils ne s'occupent nullement de leur salut.

III. Péchés.

Le jour du sacre de Yudhiṣṭhira, les Ṛṣis, Nârada en tête, pénétrèrent dans l'intérieur de la vedi, de l'enceinte sacrée, et profitant d'un moment de loisir, ils se mirent à discuter ensemble, avec une grande vivacité, sans doute en vertu de l'axiome formulé par La Fontaine en ces termes :

La dispute est d'un grand secours :
Sans elle on dormirait toujours (3).

« C'est ceci, non, mais cela ; il n'en saurait être autre-

(1) Id. 50 et 51.
Cf. V. 110-112, passage cité plus haut, p. 143.
(2) Sap. II. 5 et seq.
(3) Livre IX, Le Renard et le Chat.

ment » telles étaient les interpellations que s'adressaient les nombreux Deux-fois-nés en se querellant (1).

La Fontaine dit encore, dans cette même fable du Renard et du Chat :

> Eux de recommencer la dispute à l'envi,
> Sur le que si, que non . . . .

Et comme il n'y a rien de nouveau sous le soleil, même lorsqu'il s'agit de gens qui se disputent, Vaiçampâyana, le narrateur, observe que :

« Les raisons faibles, ils les rendaient fortes, et les fortes ils les rendaient faibles, à l'aide d'arguments puisés dans les çâstras » (2).

Aujourd'hui encore, les textes les plus respectables ne servent-ils pas à étayer les systèmes les plus contradictoires, et ne les sollicite-t-on pas, plus ou moins doucement, à dire le oui ou le non, suivant la fantaisie de ceux qui les invoquent ?

Toutefois, c'était là, de la part de ces vénérables personnages, un passe-temps aussi légitime qu'agréable, et loin de les incriminer, l'auteur ajoute que l'enceinte sacrée ainsi remplie de Dieux, de Brahmanes et de grands Ṛṣis, occupés à se quereller, ressemblait à un ciel étoilé (3) !

Mais, s'il était permis à ces saintes gens de tenir dans ce sanctuaire les propos les plus profanes, les malheureux Çûdras et, en général, tous ceux qui étaient, sinon sans aveu, du moins sans vœux, n'avaient pas le droit d'en franchir le seuil, lors même qu'ils n'eussent eu d'autre

(1) XXXVI, 4.
(2) Id. 5.
(3) Id. 8.

dessein que de prier et d'offrir des sacrifices. Leur présence eût souillé la vedi, et la mort, puni leur sacrilège audace.

Cet exemple, choisi entre cent, nous prouve que la sainteté du Brahmanisme, au moins dans ces vieilles légendes, n'est guère faite que de formalisme. Les Deux-fois-nés étaient quasi impeccables, tandis que les autres se voyaient irrémédiablement voués au péché, quelle que fût la pureté de leurs intentions. Et si le poète raconte les méfaits des Kṣatriyas, pour ne parler que d'eux, c'est d'abord, afin d'établir un contraste entre leur naturel turbulent et le caractère pacifique des Brahmanes ; puis il s'arrange presque toujours de façon à les sauver de la réprobation, prix de leurs crimes. Tel Çiçupâla dont il est si souvent question dans ce Parvan, qui se pose en adversaire irréconciliable de Kṛṣṇa, que celui-ci tue et sauve en même temps. De même Pûtanâ dont Çiçupâla rappelait à Bhiṣma le meurtre par Keçava (1). Or, en sa qualité de Râkṣasî, Pûtanâ était un être surnaturel qu'il convenait à Bhagavat de sauver, tout en lui infligeant le châtiment dû à ses forfaits. Ce jour là, Çiçupâla, oubliant qu'autrefois, dans une existence précédente, lorsqu'il était le Râkṣasa Kumbhakarṇa, il avait été l'un des fidèles serviteurs de Viṣṇu (2), se complut à couvrir de sarcasmes Kṛṣṇa et ses amis, Bhiṣma tout spécialement, à qui il reprochait de n'avoir point d'enfant et, par dessus le marché, d'être un hypocrite. Il lui conta, en le lui appliquant, cet apologue :

« Autrefois, un vieux cygne vivait au bord de la mer. Vertueux dans ses paroles, mais non dans ses actes, il

(1) XLI, 4. Cf. Bh. P. 10, VI.
(2) Cf. Bhâg. Pur. 7, X, 37.

morigénait la gent volatile. — *Pratiquez la justice, ne commettez point l'iniquité* — tel était son langage constant. Les oiseaux l'écoutaient, ô Bhîṣma, en toute bonne foi ! Et courant le long des flots, ils lui apportaient sa nourriture, par amour pour la vertu, ainsi qu'on le raconte. Pendant que, pour lui procurer des vivres, ils plongeaient ainsi de côté et d'autre dans la mer, ils laissaient leurs œufs à sa garde. Mais le cygne perfide, abusant de leur imprudente (confiance), et ne s'occupant que de ses intérêts, dévorait leurs œufs. Comme ceux-ci diminuaient de jour en jour, l'un de ces oiseaux, doué d'un grand sens, soupçonna (la vérité) et s'assura du fait. Pénétré de la plus vive douleur, il dénonça aux autres le pervers. A leur tour ils le surprirent en flagrant délit. Ils tuèrent l'hypocrite. Puissent ces rois, dans leur indignation, te faire périr aussi, comme les oiseaux le cygne dont tu imites la fourberie » (1) !

Çiçupâla joue ici sur le mot *haṁsa* qui signifie à la fois cygne, ou héron de mer, et sage, sans doute parce que le sage plane dans les sphères supérieures de la pensée, comme cet oiseau plane au haut des airs. Il reproche à Bhîṣma de feindre la sagesse la plus profonde, pour mieux couvrir ses desseins perfides. Il conclut en tirant lui-même la moralité de son apologue :

« Lorsque ton cœur est en proie (au désir, etc.), tu prêches (la vertu), ô volatile inique ; mais, en mangeant les œufs (des autres oiseaux), tu détruis l'effet de tes paroles » (2).

Déjà le prince des Cedis, en veine de moraliser, avait rappelé à son interlocuteur un autre apologue, celui du

(1) XLI, 31-39.
(2) XLI, 41.

Bhûliñga (1). Il revient sur ce sujet, pour achever de le confondre, du moins il le croyait.

« Un oiseau, appelé Bhûliñga, vivait sur le versant opposé de l'Himavat. On l'entendait toujours tenir un langage que sa conduite démentait. *Point d'imprudence*, répétait-il sans cesse. Et lui-même, sans le savoir, était d'une témérité extrême. En effet, quand un lion prenait son repas, cet oiseau à petite cervelle allait lui arracher les bribes de viande qui lui restaient entre les dents. De la sorte sa vie était à la discrétion du lion » (2).

De même Bhiṣma commettait sans cesse les imprudences qu'il blâmait dans les autres. Çiçupâla ajoute :

« Tu n'existes certainement que par le bon plaisir des rois. Ta conduite est contraire à celle des autres ; non, personne ne te ressemble » (3).

Duryodhana était le cousin, mais non l'ami des Pâṇḍavas. Il racontait, un jour, à son père ce qui lui était arrivé dans leur palais merveilleux, construit par Maya (4). Etant entré dans une vaste salle, le parquet fait de cristal lui parut une pièce d'eau. Il releva ses vêtements pour le traverser, à la grande hilarité des Pâṇḍavas. Bientôt, il rencontra une pièce d'eau véritable qu'il prit, cette fois, pour un parquet de cristal. Il tomba et mouilla ses vêtements. Ses cousins, Bhima surtout et Arjuna, sans parler de Draupadî, éclatèrent de rire. Un moment après, croyant trouver une issue pour sortir, il se heurta rudement contre la cloison, pendant que l'assistance, mise en gaîté

(1) Id. 18. Le Bhûliñga est un oiseau moraliste, comme le cygne de tout à l'heure ; mais on ignore l'espèce à laquelle il appartient.

(2) XLIV, 27 et seq.

(3) Id. 32.

(4) Cf. Bhâg. Pur. 10, LXXV, 37 et 38.

par tous ces impairs, l'accablait de quolibets. Ainsi, les héros de nos vieilles épopées françaises avaient le rire gros et facile; les Pâṇḍavas, comme eux, aimaient à *gâber*.

« Sahadeva riant me criait sans cesse : *Par ici la porte, ô prince, va de ce côté*. Alors Bhîmasena, me raillant à son tour, disait : *Fils de Dhṛtarâṣṭra, ô roi, la porte est là* » (1).

L'heureux sort des Pâṇḍavas remplissait Duryodhana de jalousie et de haine (2); il en convenait lui-même devant Çakuni, son oncle :

« A la vue d'une prospérité aussi éclatante, chez Yudhiṣṭhira, je me sens rongé par une envie que je ne connaissais pas » (3).

L'existence lui en était devenue à charge, ainsi qu'il l'avouait encore au roi du Gandhâra.

« Je me précipiterai dans le feu, j'avalerai du poison, ou je me jetterai à l'eau, car je ne puis plus supporter la vie » (4).

D'ailleurs, il estimait que nul ne saurait se résigner à voir un ennemi prospérer, *pas même une femme, pas même un eunuque* (5).

Çakuni à qui l'infortuné faisait une telle confidence essaya de le réconforter. Cette fortune au sommet de laquelle étaient parvenus les Pâṇḍavas, il se chargeait de la renverser. Le moyen était bien simple :

« Le fils de Kuntî aime les dés, bien qu'il ne sache pas jouer. Or un roi provoqué aux dés ne peut pas refuser. Pour moi, je connais les dés ; je n'ai pas mon pareil sur la terre, non pas même dans les trois mondes » (6).

---

(1) L. 25 et seq. Cf. XLVII, 5 et seq.
(2) XLVII, 16.
(3) Id. 29.
(4) XLVII, 31.
(5) Id. 33. Cf. L, 17.
(6) XLVIII, 19 et 20.

Duryodhana s'entendra dès lors avec son père, afin de proposer à Yudhiṣṭhira une partie de dés : Çakuni jouera à sa place, à lui Duryodhana, et il aura bientôt fait de gagner au Pâṇḍava son royaume et tout ce qu'il possède.

Sans tarder, Duryodhana confia ce plan au vieux roi, son père. Celui-ci qui avait un fonds de loyauté dont son fils ne devait jamais hériter, ne l'approuva point, bien que ce dernier employât tous les artifices du langage pour le convaincre des avantages qui en résulteraient pour lui et sa famille, et si Dhṛtaraṣṭra le laissa enfin libre d'agir, suivant son bon plaisir, ce ne fut pas sans lui prédire les affreux malheurs qu'il attirerait sur lui et les siens, loin de leur procurer la félicité, comme il venait de le lui affirmer impudemment (1).

Cependant Çakuni s'en alla défier aux dés Yudhiṣṭhira qui, paraît-il, n'aimait pas le jeu au point de s'aveugler sur son côté immoral.

« Les dés sont indignes des braves Kṣatriyas », disait-il (2). Ce qui ne l'empêcha point de relever le défi que lui portait le roi du Gandhâra, au nom de Duryodhana.

Tous les rois, Dhṛtarâṣṭra en tête, prirent place sur des sièges pour assister au fameux match. Yudhiṣṭhira, entouré de ses frères, mit, comme premier enjeu, les bijoux précieux issus autrefois du barattement de la mer de lait. De son côté, Duryodhana, son vrai partner, puisque Çakuni jouait à sa place et en son nom, engagea ses diamants, ses perles, tous ses trésors. Çakuni prit les dés, les retourna. « Gagné » dit-il (3).

Yudhiṣṭhira, tout en reprochant à Çakuni sa mauvaise

---

(1) LVI, 11 et seq.
(2) LIX, 5.
(3) LX.

foi, — il s'aperçut qu'il trichait, — continua de jouer et de perdre (1). Le poète énumère complaisamment les enjeux fantastiques de l'aîné des Pâṇḍavas.

Cédant aux conseils de Vidura, Dhṛtarâṣṭra, interrompant le jeu, dit à Yudhiṣṭhira de s'en retourner à Khâṇḍavaprastha, avec ses frères et Draupadî, et d'y reprendre en paix le gouvernement de ses Etats (2).

Yudhiṣṭhira obéit. Déjà il s'éloignait avec son escorte, monté sur son char, lorsque Duryodhana, perfidement conseillé lui-même par Duḥçâsana, vint trouver le vieux monarque et s'appuyant sur ce principe, attribué par lui à Bṛhaspati, le *purohita* des Dieux, qu' « il faut se débarrasser d'ennemis perfides par tous les moyens » (3), il le décida à rappeler Yudhiṣṭhira pour lui faire reprendre sa funeste partie de dés. Pourtant les Pâṇḍavas ne rentraient point dans la catégorie visée par Bṛhaspati, puisqu'ils s'étaient toujours montrés d'un caractère loyal et chevaleresque. En vain Gândhârî, la vertueuse épouse de Dhṛtarâṣṭra, s'efforça de le détourner de suivre l'avis de leur fils pervers et lui parla de la destruction de leur race comme imminente, son faible mari, bien qu'instruit de cette éventualité, lui répondit :

« Si la fin de notre race est arrivée, je ne saurais l'empêcher. Qu'il soit fait suivant les désirs (de nos fils) et que les Pâṇḍavas reviennent jouer aux dés avec eux » (4).

Yudhiṣṭhira, de nouveau provoqué par l'habile roi du Gandhâra, revint sur ses pas et lui dit :

« Comment un roi, tel que moi, sachant son devoir,

(1) LXI.
(2) LXXIII.
(3) LXXIV, 8.
(4) LXXV, 12.

reculerait-il devant une provocation ? Je jouerai (de nouveau) avec toi, ô Çakuni » (1).

Que lui restait-il, cependant, comme enjeu ? Il avait tout perdu jusqu'à sa liberté, celle de ses frères et celle même de Draupadî, ce qui avait donné lieu au très intéressant cas de conscience dont nous avons parlé précédemment. Çakuni qui s'était préalablement entendu avec Duryodhana et ses frères découvrit un nouvel enjeu ; ce fut, pour les perdants (2), un exil de douze années dans la fôret ; ils devraient passer la treizième année incognito dans un lieu habité (3). Yudhiṣṭhira accepta et ... perdit.

Les Pâṇḍavas se retirèrent dans les bois et le Vana Parvan qui suit le Sabhâ Parvan raconte leur exil sylvestre. Nous les y suivrons plus tard, lorsque nous étudierons ce livre.

Cette fameuse partie de dés sur laquelle le poète nous a retenus si longtemps révèle l'une des plus violentes passions de ces anciens peuples de l'Orient : celle du jeu. La fourberie, l'astuce, le mensonge, etc. sont ses accessoires obligés. Yudhiṣṭhira disait à son rusé partner :

« Les Aryas n'empruntent pas le langage des Mlecchas, ni leur conduite perfide » (4).

Il jugeait les autres par lui-même, cet excellent fils de Pâṇḍu ; mais Çakuni devait lui prouver jusqu'à l'évidence que les Aryas ou Aryens n'abandonnaient pas aux autres peuples le monopole de la perfidie. Du moins voit-on percer dans cette phrase le mépris des Hindous pour l'étranger, défaut commun à toutes les nations.

---

(1) LXXVI, 20.
(2) Pâṇḍavas ou Kurus.
(3) Id. 23.
(4) LIX, 11.

Et pourtant le poète, il faut lui rendre cette justice, s'efforce d'inspirer la haine du mensonge. Il place dans la bouche du sage Kaçyapa tout un sermon sur ce sujet. Voici, entre autres, les paroles qu'il lui prête. Kaçyapa les adresse à un chef de Daityas, venu le consulter :

« Répondre par le mensonge à celui qui interroge légalement, ô Prahlâda, c'est avec la ruine (des mérites acquis par) les sacrifices et les ablutions saintes, perdre sept générations d'ancêtres et sept générations de descendants » (1).

Lorsque Vidura cherchait à convaincre son frère consanguin (2), Dhṛtarâṣṭra, de la funeste influence qu'exerçait sur lui son fils aîné, Duryodhana, qu'il qualifiait de *chacal* (3), et dont l'ambition démesurée devait causer la destruction de toute sa race, il lui rappela l'apologue du dénicheur d'abeilles :

« Ecoute ce que disait Kavi (4). Le chercheur de miel, dans son avidité, ne songe pas au péril. Il continue de grimper jusqu'à ce qu'il tombe. (Duryodhana), dans sa passion pour les dés, imite la folie du chercheur de miel ; il ne réfléchit pas au danger qu'il y a de s'aliéner de puissants guerriers » (5)

Le miel que déposent les abeilles au sommet des arbres, ou sur la cime des rochers, est une proie dangereuse. Ainsi en est-il des Pâṇḍavas dont la valeur était redoutée de tous. Comme si Vidura craignait que cet apologue ne suffit pas, il en ajoute immédiatement un autre, destiné,

---

(1) LXVIII, 80.
(2) Cf. Bhag. Pur. 9, XXII, 24.
(3) LXII, 4.
(4) C'est-à-dire Çukra, suivant la glose.
(5) Id. 5 et 6.

lui aussi, dans sa pensée du moins, à détourner son frère de persécuter ses neveux, pour s'enrichir de leurs dépouilles. Nous l'avons cité plus haut :

« Dans une forêt habitaient des oiseaux qui dégorgeaient de l'or. Poussé par la cupidité, un roi les attira dans sa maison et les tua. De la sorte, aveuglé par sa passion, ce prince cupide ruina du même coup l'avenir et le présent » (1).

C'est la fable de la « Poule aux œufs d'or », contée avec infiniment moins de charme que ne devait le faire notre La Fontaine (2). Nous n'avons guère ici qu'un double canevas, à la façon du recueil de Planudes. Nilakaṇṭha observe que par avenir et présent, l'on doit entendre la vie future et l'existence actuelle. Celui qui se laisse emporter par la cupidité, non seulement détruit le bonheur dont il pourrait jouir dans ce monde, mais il se ménage une triste destinée dans l'autre.

C'est ce que Vidura exprimait en ces termes :

« Le fils de Dhṛtarâṣṭra ne comprend pas que la fourberie est une porte formidable (ouverte sur) l'enfer » (3).

Parfois l'homme de bien lui-même, cédant à un mouvement irréfléchi, devient la victime de l'erreur, comme poussé par la destinée. Vaiçampâyana disait :

« Râma, (bien que sachant) qu'un animal réel ne peut être en or, se laissa égarer par sa passion » (4).

Il s'agit de l'épisode fameux du Râmâyaṇa et du démon Mârîca déguisé en une gazelle toute en or que Râma poursuivit follement, pendant que Râvaṇa, profitant de

(1) Id. 13 et 14.
(2) V, 13.
(3) LXVI, 10.
(4) LXXVI, 5.

son éloignement, enlevait Sitâ, son épouse, et l'emportait dans Lañkâ (1).

Le narrateur du Mahâbhârata ajoute :

« Ordinairement, ceux qui sont voués au malheur perdent le sens » (2).

C'est absolument la pensée du proverbe latin attribué fréquemment à Horace, et composé par Boissonnade, d'après un passage d'Euripide, il est vrai : « Quos vult perdere Jupiter dementat ».

Vaiçampâyana citait l'exemple du *sage* Yudhiṣṭhira qui s'obstinait à jouer aux dés, bien qu'il sût que ce jeu lui dût être funeste et qu'il avait affaire, dans Çakuni, à un partner aussi déloyal qu'habile.

Le sort en était jeté et l'aîné des Pâṇḍavas, dans la conviction, sans doute, que cela lui était impossible, ne cherchait pas à s'y soustraire.

De même Droṇa disait aux Kurus avec l'accent de la douleur et de la résignation :

« Peut-il y avoir, dans ce monde, ô Kauravas, rien de plus terrible (pour moi) que cette parole : *Dhṛṣṭadyumna est le meurtrier né de Droṇa* » (3).

En conséquence, il les engageait à s'occuper de leurs intérêts, sans s'inquiéter des siens. Puisqu'il était condamné à périr sous les coups du frère de Draupadî, il subirait sa destinée ; c'était à eux d'aviser à leur propre salut. Mais Duryodhana ne voulut rien entendre ; et le poète de redire par la bouche de Saṁjaya la maxime fataliste que tout-à-l'heure il plaçait sur les lèvres de Vaiçampâyana :

---

(1) Cf. Râm. III, 43 et suiv. ; Bhâg. Pur. 9, X, 10 et seq. Lañkâ est le nom légendaire de Ceylan.

(2) LXXVI, 5.

(3) LXXX, 47 et 48.

« L'homme dont les Dieux veulent la perte, ils le privent de raison ».

Yasmai Devāḥ prayacchanti puruṣâya parâbhavam ;
Buddhim tasyâpakarṣanti . . . . (1)

Nous ne saurions mieux que par ce mot terminer le chapitre relatif au péché, tel que l'entend l'auteur du Sabhâ-Parvan.

IV. Destin.

Nous venons de le voir, nul ne peut échapper à sa destinée. Yudhiṣṭhira sait fort bien que le jeu lui est funeste ; et il joue, entraîné moins par sa passion que par la fatalité. Dhṛṣtarâṣṭra n'ignore pas qu'en persécutant ses neveux il attire la ruine sur sa maison, il ne laisse pas moins ses fils, Duryodhana surtout, poursuivre leurs cousins de leur haine et de leurs outrages. Ainsi le veut le Destin. « C'est écrit », comme dira plus tard le fatalisme musulman.

Vyâsa prédit à Yudhiṣṭhira qu'il allait avoir, en songe, une vision effrayante de l'avenir. Il ajoute :

« Ne t'inquiète pas de ce songe : le Temps est irrésistible » (2).

Le Temps ici comme partout est la destinée à laquelle nul n'échappe. A quoi servirait-il au Pâṇḍava de s'attrister à l'avance, puisqu'il ne peut rien contre ce que le sort lui réserve ?

Duryodhana, s'imaginant que la prospérité dont jouissaient Yudhiṣṭhira et ses frères n'aurait point de terme, avait résolu, on se le rappelle, de mourir plutôt que d'être

(1) LXXXI, 8.
(2) XLVI, 16.

plus longtemps témoin d'un bonheur dont il était jaloux et contre lequel il croyait ne rien pouvoir :

« Je reconnais que la destinée est toute puissante et que l'action de l'homme est sans effet, à l'aspect de l'étonnante fortune du fils de Kuntî. Tous les efforts que j'ai faits pour l'abattre n'ont servi qu'à le grandir, comme un lotus au milieu des eaux. J'en conclus que le Destin est tout et que vaine est l'action de l'homme » (1).

Çakuni à qui il tenait ce langage le rassura, en se faisant fort de renverser cette fortune des Pâṇḍavas que le Sort voulait passagère, ainsi que la suite devait le montrer.

Dhṛtarâṣṭra disait à Vidura :

« Si nous unissons nos efforts, ô Bhârata, toi, Droṇa, Bhîṣma et moi, rien de ce que la Destinée nous réserve de fâcheux n'arrivera » (2).

Ce qui ne l'empêche nullement d'ajouter, en lui enjoignant d'aller à Khâṇḍavaprastha chercher en toute hâte Yudhiṣṭhira pour la fatale partie de dés :

« Ne blâme pas ma résolution, Vidura ; écoute-bien. Je regarde le Sort comme l'arbitre suprême de ce qui arrive » (3).

C'était se contredire formellement, mais le vieux roi qui avait pour œil son intelligence (4), d'après Vaiçampâyana, ne laissait pas d'être parfois aussi aveugle d'esprit que de corps. Aussi Vidura, devant la résolution de son frère, jugea que tout était perdu (5).

Le pauvre vieux roi, retombant dans ses perplexités,

(1) XLVII, 36-38.
(2) XLIX, 57.
(3) Id. 59.
(4) Id. 2.
(5) XLIX, 60.

hésita longtemps avant de consentir au défi que Duryodhana lui demandait l'autorisation de porter à Yudhiṣṭhira. De nouveau, il s'y résigna et commanda de tout préparer pour cela. Le narrateur fait cette observation :

« Le sage Dhṛtarâṣṭra, persuadé que le Destin était l'arbitre absolu, irrésistible, donna ses ordres à ses gens, à haute voix. Le roi consentit à ce que voulait son fils ; le Destin le privait de son intelligence » (1).

De son côté, Yudhiṣṭhira, nous l'avons vu, tout en sachant que cette partie de dés leur devait être funeste, à lui et aux siens, répondit néanmoins à la provocation de son adversaire, en disant :

« Le Destin nous prive de l'intelligence, comme un objet éblouissant de la vue. L'homme suit la volonté de l'Ordonnateur, comme l'animal tiré par le licol » (2).

Nilakaṇṭha commente ainsi ce passage :

« On dira peut-être : puisque (les Pâṇḍavas) savaient qu'il y allait du salut de leur famille, pourquoi se rendirent-ils (au palais de Dhṛtarâṣṭra) ? La réponse, (Yudhiṣṭhira) la donne : *C'est le Destin*, dit-il. C'est-à-dire un Karman antérieur, etc. »

Ainsi donc, les fautes que, dans une précédente existence, ils avaient commises, Pâṇḍavas et Kurus devaient nécessairement les expier dans cette vie subséquente. C'est, par suite, l'homme qui fait sa propre destinée, puisque tout dépend de son Karman, de ses œuvres.

Lorsque Dhṛtarâṣṭra répondait à Vidura qui lui prédisait les conséquences désastreuses d'une querelle entre cousins :

« Si les Dieux nous sont favorables, il ne s'élèvera

(1) LVI, 17.
(2) LVIII, 18.

point de discorde entre mes fils (et mes neveux) » (1). Il ajoutait :

« Cette dissension n'a point de quoi m'effrayer, si le Destin n'est point contraire » (2). Il posait là un fameux point d'interrogation, puisqu'il s'agissait de savoir si, dans quelque existence antérieure, ils s'étaient, lui et les siens, conduits d'une façon toujours irréprochable. Or il avait oublié son Karman d'alors et n'en savait pas la nature. Il insistait : « C'est en vertu des décrets de l'Ordonnateur que ce monde tout entier s'agite et non (en vertu d'un mouvement) qui lui soit propre » (3).

Nilakaṇṭha dit ici que l'Ordonnateur, c'est l'Ame, le principe actif, auteur de toutes choses. Celui à qui ce principe fait accomplir un bon Karman va dans les mondes supérieurs ; cet autre, au contraire, va dans les mondes inférieurs à qui il fait pratiquer un mauvais Karman. Tel est, d'après lui, l'enseignement révélé. Donc tout dépend de l'œuvre et l'œuvre dépend elle-même du premier moteur, de Dieu, quel que soit le nom dont on l'appelle.

Yudhiṣṭhira, lui aussi, et dans les mêmes termes déclarait que le monde agit, non de lui-même, mais sous l'impulsion du Dhâtar, de l'Ordonnateur et conformément à sa volonté (4).

Il se rendit donc à Hâstinapura, sur l'ordre de Dhṛtarâṣṭra, et aussi de Kâla, de la Destinée, remarque le poète (5). Il releva, nous l'avons vu, le défi de Çakuni, sous prétexte qu'il ne voulait pas reculer. Il ajouta :

---

(1) XLIX, 55.
(2) LVII, 4.
(3) Ibid.
(4) LVIII, 14.
(5) Id. 21.

« Le Sort est tout puissant, ô roi ; je suis à la discrétion de la Destinée » (1).

Il ne pouvait donc, pas plus qu'il ne voulait, refuser de jouer aux dés.

Vidura, toujours pour détourner Dhṛtarâṣṭra de vexer plus longtemps les Pâṇḍavas, lui vantait leur force extraordinaire :

« Qui donc pourrait lutter contre les fils de Pṛthâ réunis, ô Bhârata ? Pas même le chef des Maruts (2), escorté des Maruts » (3).

Or, si un Dieu se trouvait incapable de combattre avantageusement, avec sa troupe, Yudhiṣṭhira et ses frères, ces derniers n'étaient pas moins impuissants à conjurer leur Destinée.

Duryodhana, morigéné à son tour par son oncle Vidura qui me paraît décidément voué au rôle de Cassandre :

> Tunc etiam fatis aperit Cassandra futuris
> Ora, dei jussu non unquam credita Teucris (4),

lui répondait :

« Il n'y a qu'un guide, il n'y en a pas deux ; c'est celui qui surveille l'homme dès le sein maternel ; voilà mon maître ; je le suis comme l'eau suit le courant » (5).

Ce maître, ce guide, ce tuteur qui ne perd pas un instant son pupille de vue et qui le prend, dès l'origine, pour l'accompagner jusqu'à l'extrême limite de son existence, on le devine : c'est la Destinée.

Observons cependant que Duryodhana se débarrassait un peu lestement d'un censeur, importun sans doute,

---

(1) LVIX, 18.
(2) Les Maruts sont les vents. Indra est leur chef.
(3) LXII, 17.
(4) Virg. Æn. II, 245-246.
(5) LXIV, 8.

mais qu'il eût bien fait d'écouter. Il est vrai que Yudhiṣṭhira n'était guère plus raisonnable, lorsqu'il tenait ce langage :

« C'est l'Ordonnateur qui décrète pour les êtres le bien et le mal. On ne saurait s'y soustraire... Je jouerai donc... bien que je sache que les dés me seront funestes ; je ne puis faire autrement » (1).

Cette morale dont le fatalisme est l'essence n'a rien de bien sévère, puisqu'elle autorise, en réalité, tous les abus, tous les excès. Vaiçampâyana, tout sage qu'il fût, ne pensait pas qu'il pût y en avoir une autre :

« Yudhiṣṭhira et Çakuni s'assirent de nouveau pour reprendre leur partie de dés qui devait être funeste à tous les mondes ; ils y étaient forcés par la Destinée » (2).

Duḥçâsana, lorsqu'il vit les Pâṇḍavas partir pour l'exil, ne se sentit plus de joie, et dans son orgueil, il s'écria :

« Aujourd'hui, les Dieux sont venus à nous par (tous) les chemins, (aussi bien par ceux qui sont) unis (que) par les inégaux. Doués de qualités supérieures, nous l'emportons sur nos adversaires » (3).

Il s'imaginait, l'insensé, que ce triomphe était définitif et que la faveur des Dieux était pour toujours acquise à la cause des Kurus. Comme il lisait mal dans l'avenir ! Comme il ignorait sa destinée ! Bhîmasena était plus dans le vrai, lorsqu'il répondait à ce langage arrogant :

« Je tuerai Duryodhana et Karṇa sera tué par Dhanaṁjaya (4). Çakuni, le joueur de dés, tombera sous les coups de Sahadeva. Je vais prononcer au milieu de l'assemblée

(1) LXXVI, 3 et 4.
(2) Id. 8.
(3) LXXVII, 4.
(4) Arjuna.

une parole extrêmement grave que les Dieux accompliront, lorsque nous combattrons les uns contre les autres. Oui, le pervers Suyodhana (1), je l'assommerai d'un coup de massue dans la mêlée. Je lui broiera le crâne à terre, sous mon pied. Pour cet insolent personnage, ce félon Duḥçâsana, je boirai son sang comme le lion boit le sang de sa victime » (2).

L'avenir prouva que ce n'était point une vaine forfanterie, chez Bhîma. C'est qu'il avait pour lui le Destin, suivant la parole de Nakula, son frère :

« Les fils pervers de Dhṛtarâṣṭra qui courent à la mort, poussés par le Destin, je les enverrai, malgré leur puissance, dans le séjour de Vaivasvata » (3).

Comme le disait Saṁjaya : celui que les Dieux veulent perdre, ils commencent par égarer sa raison. Dans cette situation, le mal lui devient le bien et le bien lui semble le mal. Tout lui est préjudiciable (4).

Telle fut l'histoire des Kurus, telle est celle de tout homme que poursuit la Destinée.

En résumé, les Hindous s'enferment dans ce cercle vicieux : « La Destinée est l'œuvre du Karman qui est l'œuvre de la Destinée ». Ils n'en sortent pas.

La prédestination chrétienne contient, il est vrai, un mystère aussi impénétrable que terrible ; du moins n'est-ce pas un non-sens.

---

(1) Autre nom de Duryodhana qui signifie *bon combattant*, au lieu que Duryodhana veut dire *mauvais combattant*. Bhimasena l'emploie ici par dérision.

(2) Id. 26-29.

(3) Id. 44. Yama était le fils de Vivasvat ; de là son surnom. Sa mère était Samjñâ. Cf. Bhâg. Pur. 5, XXVI, 6.

(4) Cf. LXXXI, 8 et seq.

Telle est, en général, la doctrine renfermée dans le *Sabhâ-Parvan*, si toutefois le mot n'est pas trop prétentieux. J'ai évité, autant que possible, les redites avec l'*Âdi-Parvan ;* je ne me flatte pas d'y avoir toujours réussi. Du moins, le lecteur, qui aura eu la patience de me suivre jusqu'au bout, aura-t-il pris davantage contact avec la pensée brahmanique, dans son développement, ses variations, sinon même ses contradictions, et aura-t-il pénétré plus avant le sentiment religieux qui fait l'essence de ces vieilles épopées, en dépit de leurs divagations, et qui est comme l'âme du génie hindou.

FRAGMENTS INÉDITS

de la version copte sahidique d'Isaïe

I. Fragments de la Bibliothèque Nationale de Paris.

A l'époque où M. Maspero nous donnait ses *Fragments de la Version thébaine de l'Ancien Testament* (1), le nouveau fonds copte de Paris, compris dans les volumes 129^1 et suivants de la Bibliothèque Nationale, était encore incomplet ou incomplètement inventorié. Dans la précieuse publication que nous venons de citer, les feuillets ne sont notés que par leur contenu ou leurs particularités paléographiques et divers fragments bibliques, figurant aujourd'hui dans la collection, y sont passés sous silence ou inadéquatement reproduits. Plusieurs de ces lacunes ont déjà été comblées, notamment par MM. Lacau (2),

(1) *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique au Caire*, VI, 2e fasc. Paris 1892.

(2) *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIII. Textes de l'Ancien Testament en Copte Sahidique. Copte 129^3 fo 143, *Is.* X, 6-21.

Brook (1), von Lemm (2), Deiber (3), Gaselee (4), Schleifer (5), Dieu (6). Les fragments des Psaumes ont été systématiquement écartés par M. Maspero qui les réservait pour un fascicule spécial.

Nos recherches préparatoires à la publication du manuscrit d'Isaïe de la collection Morgan ont appelé notre attention sur les fragments coptes encore inédits du livre prophétique; tout spécialement sur ceux de la Bibliothèque Nationale. Ce sont les folios 142, 146, 155-162 du volume 129^3, plus un feuillet égaré dans le volume 131^7 (Sermons) et inconnu jusqu'ici, le f° 77 contenant *Is.* II, 19-III, 14. Le f° 156 a été publié en partie par M. Maspero, avec la mention : « communiqué par M. Amélineau »; à savoir les versets 20-21, 23-24, du ch. XLIV ; ils ne représentent que le verso du f° 156, lequel ne formait qu'un seul feuillet avec le f° 155.

---

(1) *Journal of Theological Studies*, VIII. Sahidic fragments of the Old Testament. Copte 129^1 f° 4, *Gen.* IX, 17-19, 21-23, 25-26 ; f° 11, *Gen.* XXIX (*sic*, Brook imprime XXVIII), 20-25 ; f° 65, *Lev.* XXII, 18-25 ; f° 93, *Deut.* XXXII, 14-19, 21, 22, 24, 25.

(2) *Sahidische Bibelfragmente*, III, Litt. L. Copte 130^5 f° 137, *Deut.* XXI, 5-12, 13-15.

(3) *Revue Biblique*, 1908. Fragments coptes inédits de Jérémie. Copte 129^8 f° 182, *Jerem.* XXXIII, 13-XXXIV, 4 [XXVI, 13-XXVII, 4] (le P. Deiber publie en outre le f° 179, *Jerem.* XXXII, 37-XXXIII, 13 [XXV, 37-XXVI, 13] qui figurait déjà dans l'édition de M. Maspero, p. 239 suiv.) ; f°s 163-168, *Jerem. Proph.* II, 31-35 ; *Lam.* II, 17-22 ; III, 1-24 ; *Proph.* III, 17-21.

(4) *Journal of Theological Studies, XI.* Notes on the Coptic Versions of the LXX. Copte 129^1 f° 57, *Lev.* XVIII, 13-17, 21, 22 ; f° 148, *Tob.* IV, 6 [7]-16 ; f° 149, *Tob.* X, 12-XI, 14a.

(5) *Sitzungsberichte der Kais. Akad. Wien. Philos. Hist. Klasse*, 170, I Abth., Bruchstücke der Sahidische Bibelübersetzung. Copte 131^7 f° 36, *Jerem.* XXX, 2-11 [XLIX, 2-5, 28-33].

(6) *Muséon* 1912. Nouveaux fragments préhexaplaires du Livre de Job, en copte sahidique. Copte 129^8 f° 114, *Job.* VII, 4-12, VI, 5-16 ; f° 113, *Job.* IX, 10-16 ; 23-29 ; f°s 115-117, *Job.* XLI, 10-fin du livre.

Comme le montre le tableau ci-dessous, les passages que nous publions sont en partie complètement inédits, en partie connus déjà par d'autres manuscrits ; nous ne signalerons ici que les variantes nécessaires à la reconstitution ou à l'intelligence de nos fragments ; les autres trouveront leur place dans les notes sur le texte d'Isaïe du fonds Morgan.

A. Copte 129³ fº 162. *Is.* I, 4-6 ; 8-9 (I, 1-9 dans Borgia IC, Lectionnaire, publié par Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani,* II, pp. 219-220 (1) ; I, 2-9, dans Bodl. Hunt. 5, Lectionnaire, publié par Erman, *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen*. 1880, n. 12. Bruchstücke der oberaegyptischen Uebersetzung des Alten Testamentes).

B. Copte 131⁷ fº 77. *Is.* II, 19-III, 14, avec lacunes, (III, 9-17 dans Borgia XXXII, Lectionnaire; 8-26, dans Borgia IC ; publié par Ciasca, *op. cit.* II, pp. 220-222 ; III, 9-15, dans Bodl. Hunt. 5, publié par Erman, *loc. cit.*)

C. Copte 129³ fº 142, *Is.* III, 16-18, 23-24 ; IV, 1, 2, 4, 5 (III, 9-17 dans Borgia XXXII ; 8-26, dans Borgia IC, voir ci-dessus).

D. Copte 129³ fº 146, *Is.* XIII, 13, 14, traces, (XIII, 4-14, dans Borgia XXXII ; XII, 2-6 ; XIII, 2-13 dans Borgia IC; publié par Ciasca, *op. cit.* II, pp. 223-225) ; 18-21 ; XIV, 1-3, lacunes (inédit).

---

(1) Voir *ibid.* les corrections aux textes de Borgia publiés par M. Amélineau dans le *Recueil de Travaux*, IX. *Is.* I, 1-9 avait déjà paru également dans Engelbreth, *Fragmenta basmurico-coptica*, pp. 3-9 et dans Uhleman, *Linguae copticae grammatica*, p. 105.

E. Copte 129^3 f°s 155-156, *Is.* XLIV, 13-26 (20-21, 23-24, publié par Maspero, *op. cit.* p. 223).

F. Copte 129^3 f°s 157-161, *Is.* LV, 9-LX, 8 (LV, 1-3, 12-LVI, 1 ; LVIII, 1-11 ; LIX, 1-17, dans Borgia IC ; publié par Ciasca, *op. cit.* II, pp. 243-246 ; LVIII, 7-11, Paris 129^{10} f° 10 verso, Lectionnaire, publié par Maspero, *op. cit.* pp. 224-225).

A. Copte 129^3 f° 162.

Isaïe I, 4-6, 8-9.

Petit fragment d'une quinzaine de lignes représentant la partie inférieure, fortement mutilée, d'une colonne (la colonne extérieure) ; le recto (1) est en mauvais état et d'une lecture difficile ; le verso est mieux conservé. Ce feuillet est de la même main que Paris 129^3 f°s 142, 146, 157-161, 131^7 f° 77, que nous publions ci-dessous. Comme ceux-ci, il appartient au même manuscrit que le codex XXVI de la collection Borgia du Vatican (2).

(1) C.-à-d. le recto réel ; il correspond au verso apparent du feuillet, tel qu'il se présente dans le volume 129^3 ; c'est le cas pour un bon nombre de feuillets dont la pagination primitive a disparu.

(2) Voir la description du codex dans nos « Recherches sur les fragments complémentaires de la collection Borgia », *Muséon* 1911. Nous n'y avons pas mentionné les f°s 146 et 162 de Paris 129^3, ni le f° 77 de 131^7 ; les deux premiers feuillets nous paraissaient alors trop fragmentaires et trop détériorés pour fournir une base de comparaison suffisamment sûre ; après un examen minutieux, nous sommes arrivé à la conclusion qu'ils sont bien de la même main que le groupe Borgia XXVI ; il en est de même de 131^7 f° 77 que nous avons retrouvé, parmi les fragments des sermons, postérieurement à la publication des « Recherches ».

R°

I, v 4. . . . . . . ⲛ̄ϣⲏ]ⲣⲉ ⲛ̄
[ⲛ̄ⲁ̄ⲛⲟⲙⲟⲥ]· ⲁ̄ⲧⲉ
[ⲧⲛ̄ⲕⲁ ⲡ̄]ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲛ̄
[ⲥⲱⲧⲛ̄· ⲁ]ⲩⲱ̄ ⲁ̄ⲧⲉ
[ⲧⲛ̄ϯⲛⲟⲩ]ϭ̄ⲥ ⲙ̄ⲡ
[ⲡⲉⲧⲟⲩⲁ̄ⲁ]ⲃ̄ ⲙ̄
[ⲡⲓ̄ⲏ̄ⲗ̄·~]
v 5 [ⲁϣ ϭⲉ ⲡⲉ ⲡ]ⲕⲉⲥⲁϣ
[ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟ]ⲩⲉ̄ϩ ⲛⲟ
[ⲃⲉ ? (1) ⲉ̄ϫⲛ̄ ⲛ]ⲉⲧⲛ̄ⲁ
[ⲛⲟⲙⲓ̈ⲁ·] ⲁ̄ⲡⲉ ⲛⲓ̈ⲙ
[ⲉⲟⲩⲧⲕⲁ]ⲥ· ϩⲏⲧ
[ⲛⲓ̈ⲙ ⲉⲟⲩ]ⲗⲩⲡⲉⲓ̈·
v 6 [ϫⲓ̈ⲛ ⲛⲉ]ⲩⲟⲩ̄ⲉⲣⲏⲧⲉ

V°

v 8 Ⲥⲉ[ⲛⲁⲕⲁ ⲧϣⲉⲉ̄ⲣⲉ]
⳩ ⲛ̄ⲥⲓ̈[ⲱⲛ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄]
ⲑⲉ ⲛ[ⲟⲩϩ̄ⲃ̄ⲱ ϩⲛ̄]
ⲟⲩⲙⲁ[ⲛⲉⲗⲟⲟⲗⲉ]
ⲁⲩⲱ̄ [ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲙⲁ ⲛ̄]
ϩⲁⲣⲉϩ [ⲛ̄ⲃⲟⲛⲧⲉ·]
ⲁⲩⲱ̄ [ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲡⲟ]
ⲗⲓ̈ⲥ ⲉⲥ[ϣⲏϥ·]
v 9 Ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄[ⲥⲁⲃⲏⲗ ϫⲉ]
⳩ ⲁ̄ ⲡϫⲟ[ⲉⲓ̈ⲥ ⲥⲁⲃⲁ]

(1) A la fin de la ligne précédente, on lit clairement ϩ ⲛⲟ ; les lettres ⲩⲉ sont moins distinctes. Borgia IC : ⲁⲩⲱ ⲛⲉ ⲛⲕⲉⲥⲁϣ ⲉϯⲛⲁⲛⲧϥ ⲉϫⲱⲧⲛ· ⲉⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲱϩ ⲉϫⲛ ⲛⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ; Bodl. Hunt. : ⲁϣ ϭⲉ ⲡⲉ ⲡⲕⲉⲥⲁϣ ⲉⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲱϩ ⲉϫⲛ ⲛⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ; Bohairique (Tattam) : ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲉⲣϩⲟⲧ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁϭⲓⲧϥ ⲉⲣⲉⲧⲉⲛⲧⲟⲩϩⲉ ⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ⲉϫⲛ ⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ; Grec : τι ετι πληγητε προστιθεντες ανομιαν. Borgia IC, *Is.* V, 25 : ⲥⲉⲟⲩⲉϩ ⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ⲉϫⲛ ⲛⲉⲩⲁⲛⲟⲙⲓⲁ. Cf. Ciasca, pp. 219, 223.

ⲱⲑ ϣ[ⲱϫⲡ̅]
ⲛⲁⲛ ⲛ[ⲟⲩⲥⲡⲉⲣ]
ⲙⲁ· [ⲉϣϫⲉ]
ⲁⲛϣⲱ[ⲡⲉ ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅]
ⲥⲟⲇⲟⲙⲁ . . . .

B. Copte 131⁷ f° 77.

Isaïe II, 19-III, 14, lacunes.

Feuillet provenant du même manuscrit que le précédent. Une déchirure a enlevé quelques lignes du haut et une partie de la colonne intérieure.

R° 1re col.

II, v 19 . . . . ⲛ]ⲉϣ[ⲕⲁⲗ]
[ⲙ̅ⲡⲕⲁϩ·] ⲙ̅[ⲡⲙ̅]
[ⲧⲟ ⲉ̅]ⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲑⲟ[ⲧⲉ]
[ⲙ̅ⲡ̅]ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ· ⲁ[ⲩⲱ̅]
[ⲙ̅ⲡ]ⲙ̅ⲧⲟ ⲉ̅ⲃⲟⲗ [ⲙ̅]
[ⲡⲉ̅ⲟ̅]ⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲉϥ[ϭⲟⲙ]
[ⲉϥ]ϣⲁⲛⲧⲱⲟⲩⲛ̅
[ⲉ̅ⲟⲩⲉ]ϣϥ̅ ⲡ̅ⲕⲁϩ·
v 20. [ϩⲙ̅ ⲡ]ⲉϩⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ
[ⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ] ⲡⲣⲱ
[ⲙⲉ ⲛⲁⲛⲟⲩϫ]ⲉ ⲉ̅ⲃⲟⲗ
[ⲛ̅ⲛⲉϥⲃⲟⲧⲉ] ⲛ̅ϩⲁⲧ
[ⲙⲛ̅ ⲛ̅ⲛ̅ⲛ]ⲟⲩⲃ̅ ⲛ̅ⲧⲁⲩ
[ⲧⲁⲙⲓ̈]ⲟⲟⲩ· ⲉⲩⲟⲩ
[ⲱϣ]ⲧ̅ ⲛ̅ⲛⲉⲙ
ⲡⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓ̈ⲧ·
ⲙⲛ̅ ⲛ̅ϭⲓ̈ⲛϭⲗⲱ̅·
v 21. ⲉ̅ⲃⲱⲕ ⲉ̅ϩⲟⲩⲛ̅ ⲛ̅ⲛ̅ⲉ (*sic*)
ⲛⲉϣⲕⲁⲗ ⲛ̅ⲛⲉⲙ
ⲡⲉⲧⲣⲁ ⲉⲧⲛⲁϣⲧ̅·
ⲁⲩⲱ̅ ⲉ̅[ⲛ]ⲟⲩⲱϣ

ⲛⲛ̅[ⲙ̅ⲡ]ⲉⲧⲣⲁ· ⲙ̅ⲡⲙ̅
ⲧⲟ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲑⲟⲧⲉ ⲙ̅
ⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ· ⲁⲩⲱ̅
ⲙ̅ⲡⲙ̅ⲧⲟ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲙ̅
ⲡ[ⲉ̅ⲟ̅]ⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲉϥϭⲟⲙ·
ⲉϥϣⲁⲛⲧⲱⲟⲩⲛ̅
ⲉ̅ⲟⲩⲉϣϥ̅ ⲡⲕⲁϩ
III, v 1. Ⲉⲓ̈ⲥϩⲏⲛ̅ⲧⲉ ⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ
R° 2e col. ⳩
. . . . (1)
. . . .
. . . .
v 2, 3. Ⲁ[ⲩⲱ̅ ⲟⲩϩⲗⲗⲟ· ⲙⲛ̅]
[ⲟⲩⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲛ]
ⲧ[ⲁⲣⲭⲟⲥ· ⲁⲩⲱ̅]
Ⲟ[ⲩⲣⲉϥϫⲓ̈ϣⲟϫ]
ⲛ[ⲉ ⲛ̅ϣⲡⲏⲣⲉ· ⲙⲛ̅ ⲟⲩ]
ⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛⲁⲣ[ⲭⲓ̈]
ⲇⲉⲕⲇⲱⲛ·
ⲙⲛ̅ ⲟⲩⲥⲁⲃⲉ ⲛ̅ⲣⲉϥ
v 4. ⲥⲱⲧⲙ̅· ⲧⲁⲉⲣ
ϩⲛ̅ϩⲉⲣϣⲓ̈ⲣⲉ ⲛⲁⲣ
ⲭⲱⲛ ⲉ̅ⲣⲟⲟⲩ· ⲛ̅ⲧⲉ
ϩⲛ̅ⲣⲉϥⲥⲱⲃⲉ ⲉⲣϫ[ⲟ]
v 5. ⲉⲓ̈ⲥ ⲉ̅ⲣⲟⲟⲩ· ⲛ̅ⲧⲉ ⲡ[ⲁ]
ⲗⲁⲟⲥ ϫⲱⲣⲡ̅·
Ⲟ ⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁϩ[ⲣⲛ̅]·
ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ· ⲁⲩ[ⲱ̅]
ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁϩ[ⲣⲙ̅]
ⲡⲉⲧϩⲓ̈ⲧⲟⲩⲱϥ·
ⲡϣⲏⲣⲉϣⲏⲙ
ⲛⲁϯⲟⲩⲃⲉ̅ ⲡϩⲗ

(1) Lacune d'une quinzaine de lignes.

ⲗⲟ· ⲡⲉⲧⲥⲏϣ
ⲟⲩⲃⲉ̄ ⲡⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲩ·

V° 1re col.

. . . . (1)
. . . .
. . . .
v 7. . . . ⲛⲁⲣⲭⲏⲅⲟ]ⲥ·
[ⲙ̄ⲙ̄ⲛ ⲟⲉⲓ̈ⲕ ⲅⲁⲣ ϩ]ⲙ̄
[ⲡⲁⲛⲓ̈· ⲟⲩⲇⲉ ϩ]ⲟⲓ̈
[ⲧⲉ· ⲛ̄ϯⲛⲁϣ]ⲱ
[ⲡⲉ ⲁⲛ ⲛⲁⲣⲭⲏ]ⲅⲟⲥ
v 8. [ⲙ̄ⲡⲉⲓ̈ⲗⲁⲟⲥ· ϫ]ⲉ ⲥⲉ
[ⲛⲁⲕⲁ ⲑⲓ̈ⲗⲏⲙ ⲉ̄]ⲃⲟⲗ·
[ⲁⲩⲱ̄ ⲁ̄] ⲇ̄ⲓ̈ (*sic*) ⲟⲩⲇ[ⲁ]ⲓ̈ⲁ̄
ϩⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲉⲩ
ⲗⲁⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁ̄ⲛⲟⲙⲓ̈ⲁ̄
ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲁⲧⲛⲁϩⲧⲉ
ϩ̄ⲛ ⲛⲁ ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ·
ϫⲉ ⲁ̄ ⲡⲉⲩⲉ̄ⲟⲟⲩ ⲑ̄ⲃ
v 9. ⲃⲓ̈ⲟ ⲧⲉⲛⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄
ⲁ̄ ⲡϣⲓ̈ⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲩ
ϩⲟ ⲁ̄ϩⲉⲣⲁⲧϥ̄ ⲉ̄ⲣⲟⲟⲩ·
ⲁⲩϫⲱ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲩ
ⲛⲟⲃⲉ· ⲁⲩⲱ̄
ⲁⲩⲟⲩⲟⲛϩϥ̄ ⲉ̄ⲃⲟⲗ
ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲁ ⲥⲟⲇⲟ
ⲙⲁ· ⲟⲩⲟⲓ̈ ⲛ̄
ⲧⲉⲩⲯⲩⲭⲏ ϫⲉ ⲁⲩ
ϫⲓ̈ϣⲟϫⲛⲉ ⲛⲟⲩ

V° 2e col.

. . . . (2)

(1) Lacune d'une quinzaine de lignes.
(2) Lacune de sept à huit lignes.

. . . .
. . . .
v 10. . . . . . ⲥⲉⲛⲁⲟⲩ]
[ⲱ]ⲙ [ⲛ̅ⲛⲉϭⲣⲱⲱϭ]
[ⲛ̅ⲛ]ⲉϩⲃ[ⲏⲩⲉ ⲛ̅ⲛⲉⲩ]
[ϭⲓ̈]ϫ :~
v 11 [Ⲟⲩ]ⲟⲓ̈ ⲙⲡ̅ⲁ[ⲛⲟⲙⲟⲥ]
[ϩ]ⲛ̅ⲡⲉⲑⲟⲟ[ⲩ]
[ⲛⲁ] ⲧⲁϩⲟϥ [ⲕⲁⲧⲁ]
ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ̅ ⲛ̅[ⲛⲉϥ]
ϭⲓ̈ϫ :~
v 12. Ⲡⲁ[ⲗⲁⲟⲥ ⲛⲉⲧⲙ̅ⲡ̅]
ⲣⲁ[ⲕⲧⲱⲣ ⲉ̅ⲣⲓ̈ⲧ]
ⲙ̅ⲙ[ⲱⲧⲛ· ⲁⲩⲱ̅]
ⲛⲉⲧⲁⲡ[ⲁⲓ̈ⲧⲉⲓ̈ ⲟ ⲛ̅]
ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲉ̅[ⲣⲱⲧ̅ⲛ·]
Ⲡⲁⲗⲁⲟⲥ ⲛ[ⲉⲧⲧ̅ⲙⲁ]
ⲉⲓ̈ⲟ̅ ⲙ̅ⲙⲱ[ⲧ̅ⲛ]
ⲡ̅ⲗⲁⲛⲁ ⲙ̅ⲙⲱ
ⲧ̅ⲛ ⲁⲩⲱ̅ ⲥⲉϣ
ⲧⲟⲣⲧⲣ̅ ⲛ̅ⲧⲉϩⲓ̈ⲏ
ⲛ̅ⲛⲉⲧⲛ̅ⲟⲩⲉ̅ⲣⲏ
v 13. ⲧⲉ· [ⲁⲗⲗ]ⲁ ⲧⲉ
ⲛⲟⲩ [ⲡ̅ϫⲟⲉⲓ̈]ⲥ ⲛⲏⲩ
ⲉⲩϩⲁⲡ[· ⲁⲩⲱ̅ ϥ̅]ⲛⲁ
ⲧⲁϩⲟ (*sic*) ⲛ[ⲉϥⲗⲁ]ⲟⲥ ⲉ̅
ⲣⲁⲧϥ̅ ⲉⲩϩⲁⲡ·
v 14. Ⲛ̅ⲧⲟϥ ⲡ̅ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ϥ̅ⲛⲏⲩ
ⲉⲩ̅ϩⲁⲡ (*sic*) ⲙⲛ̅ ⲛⲉⲡ
ⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲙ̅ⲡ̅
ⲗⲁⲟⲥ· ⲁⲩⲱ̅ ⲙⲛ̅ ⲛⲉϥ

C. Copte 129³ f° 142.
Isaïe III, 16-18, 23-24 ; IV, 1, 2, 4, 5.

Du même manuscrit que les fragments précédents. Partie inférieure d'un feuillet.

R° 1re col.

III, v 16. [ⲛ̄ⲃ̄]ⲁ[ⲗ· ⲁⲩⲱ̄ ⲉⲩ]
[ⲥⲱ]ϣⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩ[ϣ̄]
[ⲧⲏⲛ] ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲉϩⲓ̈ⲏ ⲛ̄
ⲛ[ⲉⲩ]ⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ϩⲓ̈
v 17. ⲟⲩⲥⲟⲡ (1)· ⲁⲩⲱ̄
Ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲁⲑ̄ⲃ̄
ⲃⲓ̈ⲟ ⲛ̄ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ
ⲛ̄ⲛ̄ϣⲉⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲓ̈ⲱⲛ·
ⲁⲩ[ⲱ] ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲛⲁ
ϭⲱⲗ̄ⲡ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲉⲩ
v 18. ⲥⲭ[ⲏⲙ]ⲁ· ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲉ
ϩⲟⲟⲩ ⲉ̄ⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲛⲁ
ϥⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉ̄ⲟ̄ⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲩ
ϩⲉⲃ̄ⲥⲱ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛⲉⲩⲕⲟⲥⲙⲏⲥⲓ̈ⲥ· ⲙ̄ⲛ̄
ⲛⲉⲩϩⲱⲗ̄ⲕ̄· ⲙ̄ⲛ̄

R° 2e col.

. . . . (2)
. . . .
. . . .

v 23. [ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲩ]ϣ[ⲛ̄ⲥ·]
[ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲉ]ⲩϩⲩⲁ̄ⲕ[ⲓ̈ⲛ]
[ⲑⲓ̈ⲛⲟ]ⲛ (3) ϩⲓ̈ ⲟⲩ[ⲥⲟⲡ·]
[ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲉ]ⲩⲉⲣϣ[ⲱⲛ·]

---

(1) *Om.* ⲉⲩⲥⲱϣⲉ ϩⲛ ⲛⲉⲩⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ, comme Borgia IC ; cf. Ciasca, *op. cit.* p. 221, notes.

(2) Lacune d'environ vingt-deux lignes.

(3) *Om.* ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲕⲟⲕⲕⲓⲛⲟⲛ ⲙⲛ ⲡϣⲛⲥ ⲉⲧⲧⲁⲗⲏⲩ ϩⲓ ⲛⲟⲩⲃ· ϩⲩⲁⲕⲓⲛⲑⲓⲛⲟⲛ ; cf. Ciasca, p. 222.

[мн̄ не]ⲩп̄рн[ϣ·]

v 24. Ṅте оⲩϣое[ї]ϣ
ϣωпе (1) ēпма
ноⲩс̄ϯноⲩϥе·
аⲩω̄ ēпма ноⲩ
моϫ̄ϩ̄· тенамо
ре ноⲩноⲩϩ̄· аⲩω̄
ēпма м̄пкосмос
м̄пноⲩв̄ нтоⲩа̄
пе· сенаϩеēке

V° 1re col.

. . . . (2)
. . . .
. . . .

IV v 1. [м̄]пеноеї[к· аⲩω̄]
[т]ннаϯ [ϩїω]
[ω]н н̄н[енϩої]
т[е·] мо[нон] ма
роⲩтаⲩе н[ен]ран
еϩраї ēϫωн· ϥї
м̄пеннобнеб :~

v 2. Ϩм̄пеϩооⲩ ēтм̄
маⲩ· п̄ноⲩте
наоⲩωн̄ϩ ēвол
н (*sic*) (3) оⲩ ϣоϫне
мн̄ оⲩēооⲩ ϩ̄раї

V° 2e col.

. . . . (4)
. . . .
. . . .

(1) *Om* наⲩ; cf. Ciasca, p. 222.
(2) Lacune d'environ vingt-cinq lignes.
(3) Gr. εν βουλη.
(4) Lacune d'une vingtaine de lignes.

v 4. [ϩⲛ̅] ⲧⲉⲥⲙ[ⲛⲧⲉ·]
[ϩ]ⲛ̅ ⲟⲩⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ [ⲛ̅ϩⲁ]ⲛ·
ⲙⲛ̅ ⲟⲩⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ [ⲛ̅ⲣⲱ]
v 5. ⲛ̅ϩ· ⲁⲩⲱ̅ ϥ̅ⲛⲏⲩ
ⲛ̅ⲧⲉ ⲙⲁ ⲛⲓ̈ⲙ ⲙ̅ⲡ
ⲧⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲥⲓ̈ⲱⲛ· ⲁⲩⲱ
ⲡⲉⲥⲕⲱⲧⲉ ⲧⲏⲣϥ̅
ⲉⲣϩⲁⲓ̈ⲃⲉⲥ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲛ̅
ⲗⲟⲟⲗⲉ ⲙ̅ⲡⲉϩⲟⲟⲩ·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲉⲓ̈
ⲛⲉ ⲛ̅ⲕⲁⲡⲛⲟⲥ·
ⲙⲛ̅ ⲟⲩⲟⲉⲓ̈ⲛ ⲛ̅ⲕⲱ
ϩⲧ̅· ⲉϥϫⲉⲣⲱ ⲛ̅ⲧⲉⲩ
ϣⲏ· ⲛϥ̅ⲉⲣϩⲁⲓ̈
ⲃⲉⲥ ⲉⲡⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ̅·
ⲛϥ̅ϣⲱⲡⲉ ⲛ̅ϩⲁⲓ̈
ⲃⲉⲥ ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲛ̅ ⲟⲩⲕⲁⲩ

D. Copte 129³ f° 146.

Isaïe XIII, 13, 14, 18-21 ; XIV, 1-3.

Du même manuscrit que les feuillets précédents ; fragment mutilé, de la colonne extérieure. Le recto (1) a conservé quelques lettres de la colonne intérieure ; nous la reconstituons d'après Ciasca pp. 224-225, en tenant compte de l'accentuation spéciale de notre manuscrit.

R° 1re col.
XIII, v 13. [ⲁⲩⲱ̅ ⲡⲕⲁϩ ⲛⲁⲕⲓ̈]ⲙ
[ϫⲓ̈ⲛ ⲛⲉϥⲥⲛ̅ⲧⲉ· ⲉ]ⲧ
[ⲃⲉ ⲛ̅ϭⲱⲛⲧ̅ (2) ⲙ̅ⲡ]ϫⲟ

(1) Recto réel, correspondant au verso apparent du feuillet, tel qu'il figure dans le vol. 129³.

(2) Ciasca *add.* ⲛⲧⲟⲣⲅⲏ, d'après Borgia XXXII et IC, conformément à la version bohairique et la généralité des manuscrits grecs. Cette leçon

[ⲉⲓ̈ⲥ ⲥⲁⲃⲁⲱ̅ⲑ ϩⲙ̅ ⲡⲉ]
[ϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲉ]ϥ
ϭⲱⲛ̅ⲧ ⲛⲏⲩ· ⲁⲩ]ⲱ̅
. . . . (1)
. . . .
. . . .
v 14. [ⲛϥ̅ⲧⲙ̅ϣⲱ]ⲡⲉ
[ⲛ̅ϭⲓ̈ ⲡⲉⲧⲱⲗ (2) ⲉ̅ϩⲟ]ⲩⲛ̅·
[ϩⲱⲥⲇⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲟⲩ]ⲣⲱ
[ⲙⲉ ⲛⲟⲧϥ̅ ⲉ̅ⲡⲉϥ]
[ⲗⲁⲟⲥ· ⲁⲩⲱ̅ ⲉ]ⲧⲣⲉ
[ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲡⲱⲧ] ⲉ̅
. . . . (3)
. . . .
. . . .

R° 2° col.

XIII, v 18. ϣ[ⲏⲣⲉ· ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̅ⲛⲉ]
ⲛⲉ[ⲩⲃⲁⲗ ϯⲥⲟ ⲉϫⲛ̅ ⲛⲟⲩ]
v 19. ϣⲏ[ⲣⲉ· ⲁⲩⲱ̅ ⲧⲃ̅ⲁ]
ⲃⲩⲗⲱ[ⲛ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ]
ⲉ̅ (*sic*) ⲧⲉⲧ[ⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ̅]
ⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲧ[ⲉⲧⲧⲁⲓ̈ⲏⲩ]
ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲓ̈ⲧⲛ̅ ⲛ̅[ⲣ̅ⲣⲱⲟⲩ]
ⲛ̅ⲛⲉⲭⲁⲗⲇⲁⲓ̈ⲟ[ⲥ·]
ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲧⲁ̅ ⲡ̅ⲛⲟⲩ[ⲧⲉ]
ϣⲟⲣϣⲣ̅ ⲛ̅ⲥⲟⲇⲟ[ⲙⲁ]

---

ne saurait convenir au cadre de notre fragment dont elle allongerait outre mesure la troisième ligne; notre scribe aura donc suivi la recension du Codex Q* qui omet οργης.

(1) Lacune de cinq lignes.

(2) Ciasca ⲡⲉⲧⲟⲗ ⲙⲙⲟⲟⲩ, d'après Borgia XXXII et conformément au bohairique. Nous écartons cette lecture de notre fragment pour le motif indiqué ci-dessus; ici, notre manuscrit est demeuré fidèle au texte grec qui porte simplement ουκ εσται ο συναγων.

(3) Lacune d'une vingtaine de lignes.

v 20. ⲙⲛ̄ ⲅⲟⲙⲟⲣⲣ[ⲁ· ⲛ̄ⲥⲉ]
ⲛⲁⲟⲩⲱϩ ⲁⲛ [ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ̄]
ϣⲁ ⲉ̄ⲛⲉϩ ϩⲛ̄ (*sic*) ⲟ[ⲩⲟⲉⲓ̈ϣ·]
ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲃ̄[ⲱⲕ]
ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ̄ ⲉ̄ⲣⲟⲥ ϩⲓ̈[ⲧⲛ̄]
ⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ [ⲛϫⲱⲙ·]

Ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉ (1) [ϣⲟⲟⲥ]
ⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄[ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄]
v 21. ϩⲏⲧⲥ̄· [ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲉ]
ⲑⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ [ⲛⲁⲙ̄ⲧⲟⲛ]
[ⲙ̄ⲙ]ⲟⲟⲩ ⲙ̄[ⲙⲁⲩ·]
. . . . (2)
. . . .
. . . .

V° 1e col.
XIV, v 1 . . . . . ⲁⲩⲱ̄
[ⲡϣⲙ̄ⲙⲟ ⲛⲁⲡ]ⲱⲧ
[ⲉ̄ⲣⲁⲧⲟⲩ· ϥⲛⲁⲟⲩⲁ]ϩϥ
[ⲉ̄ⲡⲏⲓ̈ ⲛⲓ̈ⲁⲕ]ⲱⲃ̄·
v 2. [ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲛⲁ]ϫⲓ̈ⲧⲟⲩ·
[ⲛ̄ⲥⲉϫⲓ̈ⲧⲟ]ⲩ ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ̄
[ⲉ̄ⲡⲉⲩⲙⲁ· ⲛ̄ⲥ]ⲉⲕⲗⲏ
[ⲣⲟⲛⲟⲙⲉ]ⲓ̈ ⲙ̄ⲙⲟϥ
[ⲁⲩⲱ̄ ⲥⲉⲛⲁⲁ]ϣⲁⲓ̈ ⲉ̄ (3)
ϫⲙ̄ ⲡ̄ⲕⲁϩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ· ⲉ̄ϩⲉⲛϩⲙ̄
[ϩⲁⲗ ⲛ̄]ϩⲟⲟⲩⲧ ⲙⲛ̄
[ϩⲉⲛ]ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ⲥϩⲓ̈
[ⲙⲉ]· ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁ
[ϣ]ⲱⲡⲉ ⲛⲁⲓ̈ⲭⲙⲁ

---

(1) *Om.* ⲁⲣⲁⲃⲟⲥ ⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲉ.
(2) Lacune d'une vingtaine de lignes.
(3) Traces peu distinctes de ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲁ.

[ⲗ]ⲱⲧⲟⲥ ⲛ̄ϭⲓ̈ ⲛⲉⲛ
[ⲧ]ⲁⲩⲁⲓ̈ⲭⲙⲁⲗⲱⲧⲓ̈
[ϩⲉ ⲙ̄]ⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄
[ⲥⲉⲛⲁⲣ̄]ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲉ̄ⲛⲉⲛ
[ⲧⲁⲩⲣ̄]ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲉ̄ⲣⲟⲟⲩ·
v 3. [ⲁⲩⲱ̄ ⲥ̄ⲛ]ⲁϣⲱⲡⲉ
[ϩⲙ̄ ⲡⲉϩ]ⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ·
[ⲛ̄ⲧⲉ ⲡ]ⲛⲟⲩ[ⲧⲉ]

E. Copte 129³ f°s 155-156.

Isaïe XLIV, 13-26.

Deux morceaux d'un même feuillet dont le f° 155 représente la partie inférieure et le f° 156, la partie supérieure ; deux colonnes de 35 lignes. La paléographie des fragments rappelle, à plusieurs égards, celle des feuillets précédents : même genre d'écriture, d'initiales et de signes de lecture ; on y relève cependant des différences assez sensibles dans le tracé de certaines lettres, notamment des lettres ⲛ, ⲩ, ϥ, du ⲓ, qui a le trait au lieu du tréma, et du ϯ qui ne porte pas le point à l'angle supérieur de droite ; l'accentuation est moins abondante dans notre fragment que dans le groupe Borgia XXVI et la moyenne des lettres n'y est que de 8 à 10 par ligne, au lieu de 12 à 14 ; en outre, les variantes par rapport au texte grec, les substitutions de mots et les omissions y sont plus fréquentes que dans les autres documents.

Le verso du f° 156, publié par M. Maspero d'après une communication de M. Amélineau, correspond au recto du feuillet, tel qu'il se présente dans le vol. 129³.

f° 156, R° 1re col.

XLIV, v 13. ⲛⲟⲩⲥⲙⲟⲧ ⲛ̄ⲣⲱ
ⲙⲉ· ⲉ̄ⲧⲁϩⲟϥ ⲉ̄

ⲣⲁⲧϥ̅ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲏⲓ̅
ⲛ̅ⲑⲉ ⲙ̅ⲡⲥⲁ ⲛⲟⲩ
ⲣⲱⲙⲉ ··~
v 14. Ⲡⲉⲓϣⲏ ⲛ̅ⲧⲁϥ
⸖ ϣⲁⲁⲧϥ̅ ϩ̅ⲛⲧ
ⲥⲱϣⲉ· ⲡⲉⲛ
ⲧⲁ ⲡϫⲟⲉ̈ⲓⲥ ⲧⲟϭϥ̅
ⲁϥⲧⲣⲉϥⲁⲓ̅ⲁⲓ̅ (1)·
v 15. ϫⲉ ⲉⲣ[ⲉ ⲡ]ⲣⲱⲙⲉ ϩⲉ
f° 155, R°, 1re col.
ⲉ̅ⲣ[ⲟϥ ⲉ̅ⲣ]ⲟⲕϩϥ̅·
[ⲁⲩⲱ ⲁϥ]ϫⲓ̅ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛ̅ϩⲏⲧϥ̅ ⲁϥϩⲙⲟⲙ·
[ⲁ]ⲩⲱ ⲛ̅ⲧⲉⲣⲉϥ
ⲣⲟⲕϩϥ̅ ⲁϥⲡ̅ⲓⲥⲉ
ⲛ̅ϩⲛ̅ⲟⲉⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛ̅ϩⲏⲧϥ̅··~
Ⲡⲕⲉϣⲱϫⲡ̅ ⲁⲩ
⸖ ⲧⲁⲙⲓ̅ⲟϥ ⲛ̅ϩⲛ̅
ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩ
ⲱ̅ϣⲧ̅ ⲛⲁⲩ·
v 16. Ⲡⲁⲓ̅ ⲛ̅ⲧⲁⲩⲣⲉⲕϩ̅
⸖ ⲧⲉϥⲡⲁϣⲉ ϩⲙ̅
ⲡⲕⲱϩ̅ⲧ··~
Ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲧⲉⲣⲟⲩⲣⲟⲕ
⸖ ϩϥ̅ ⲁ[ⲩ]ⲡⲉⲥ ϩ̅ⲛⲟ
ⲉⲓ̅ⲕ ϩⲓ̅ϫⲱϥ·
Ⲁⲩⲱ̅ ⲁϥϭⲉϭ ϩ̅ⲛⲁⲃ
⸖ ϩⲓ̅ϫⲱϥ· ⲁϥⲟⲩ
ⲱⲙ ⲁϥⲥⲉⲓ̈··~
Ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲧⲉⲣⲉϥϩ
⸖ ⲙⲟⲙ· ⲁϥϫⲟⲟⲥ

(1) Au lieu de ⲁ ⲡϩⲱⲟⲩ ⲧⲣⲉϥⲁⲓⲁⲓ ; gr. υετος εμηχυνεν.

[ϫⲉ] ⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ϫ[ⲉ]
[ⲁⲓ̄]ϩⲙⲟⲙ· ⲁⲩ[ⲱ̄]

fo 156 Ro 2e col.

ⲁⲓ̄ⲛⲁⲩ ⲉⲡⲕ[ⲱϩⲧ̄·]

v 17. Ⲡ̄ⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲇ[ⲉ ⲁϥ]
ⲧⲁⲙⲓ̄ⲟϥ ⲛ[ⲟⲩⲛⲟⲩ]
ⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲩⲛ[ⲧ̄ ⲛ̄]
ϭⲓ̄ϫ· ⲁⲩⲱ̄ ⲁϥⲟⲩ
ⲱ̄ϣⲧ̄ ⲛⲁϥ··⁓

Ⲁϥϣⲗ[ⲏⲗ] ⲉ̄ⲣⲟϥ
ⲉϥϫⲱ [ⲙⲙⲟⲥ·]
ϫⲉ (1) ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁ
ⲛⲟⲩⲧⲉ··⁓

v 18. Ⲙ̄ⲡⲟⲩⲉⲓ̄ⲙⲉ ⲉ̄ⲣ̄ⲣⲉⲙ

fo 155 Ro 2e col.

ⲛ̄ϩⲏⲧ· ϫⲉ ⲁⲩ[ⲣ̄]
ⲃ̄ⲗⲗⲉ ⲉ̄ⲧⲙ̄ⲛⲁⲩ
[ⲉ̄]ⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲛⲉⲩⲃⲁⲗ·
ⲁⲩⲱ ⲉ̄ⲛⲟⲓ̄ ϩⲙ̄

v 19. ⲡⲉⲩϩⲏⲧ· ⲁⲩⲱ̄

Ⲙ̄ⲡⲟⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ϩⲛ̄
ⲧⲉⲩⲯⲩⲭⲏ·

Ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲛⲟ[ⲓ̄]
ϩⲙ̄ ⲡⲉⲩϩⲏⲧ·
ϫⲉ ⲁⲩⲣⲉⲕϩ̄ ⲧ[ⲉϥ]
ⲡⲁϣⲉ ϩⲙ̄ ⲡ[ⲕⲱϩⲧ̄·]

Ⲁⲩ*(sic)*ⲡⲉⲥ ϩ̄ⲛⲟⲉⲓ̄[ⲕ]
ϩⲛ̄ ⲛⲉϥϫⲃ̄[ⲃⲉⲥ·]

Ⲁⲩⲱ̄ ⲁϥϭⲉϭ [ϩⲛ̄]
ⲁϥ· ⲁϥⲟ[ⲩⲟⲙⲟⲩ·]

Ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲉϥ[ⲥⲉⲉⲡⲉ]

---

(1) *Om.* ⲙⲁⲧⲟⲩϫⲟⲓ ϫⲉ, εξελου με, οτι.

ⲁϥⲧⲁⲙ[ⲟϥ ⲛⲟⲩ]
ⲃⲟⲧⲉ· ⲁ[ⲩⲱ̅ ⲁϥ]
ⲟⲩⲱ̅ϣ[ⲧ̅ ⲛⲁϥ·]

v. 20. Ⲉⲓ̅ⲙⲉ ϫ[ⲉ ⲟⲩⲕⲣ̅]
ⲙⲉⲥ [ⲡⲉ ⲡⲉⲩϩⲏⲧ·]
ⲁⲩⲱ̅ ϥ̅[ⲡⲗⲁⲛⲁ]
ⲁⲩⲱ̅ [ⲙⲛ̅ ϣ̅ϭⲟⲙ ⲛ̅]
ⲗⲁⲁⲩ ⲉ̅ⲧ[ⲟⲩ]

fo 156 Vo 1re col.

[ϫⲉ] ⲧⲉⲩⲯⲩⲭⲏ·
Ⲁⲛⲁⲩ (1) ϫⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲧ
[ⲛ]ⲁ(2)ϫⲟⲟⲥ ⲁⲛ ϫⲉ
ⲟⲩϭⲟⲗ (3) ⲧⲉⲧϩⲛ̅
ⲧⲁⲟⲩⲛⲁⲙ··

v 21. Ⲁⲣⲓ̅ ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̅ⲛⲁⲓ̅
ⲓ̅ⲁⲕⲱⲃ· ⲁⲩⲱ̅
ⲡⲓ̅ⲏ̅ⲗ (4) ⲛ̅ⲧⲟⲕ
ⲡⲉ ⲡⲁϩⲙ̅ϩⲁⲗ·
Ⲁⲓ̅ⲡⲗⲁⲥⲥⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲕ
ⲛⲁⲓ̅ ⲛ̅ϩⲙ̅ϩⲁⲗ·

fo 155 Vo 1re col.

ⲛ̅ⲧⲉⲕ (*sic*) ⲡⲱⲓ̅·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲧⲟⲕ ⲡⲉ (*sic*)
ⲡⲓ̅ⲏ̅ⲗ ⲙ̅ⲡⲣ̅ⲣ̅ ⲡⲁ
ⲱⲃϣ̅··

v 22. Ⲉⲓ̅ⲥ ϩⲏⲛ̅ⲧⲉ ⲅⲁⲣ
ϯⲛⲁⲃⲱⲧⲉ ⲉ̅ⲃⲟⲗ

(1) Maspero ⲛⲁⲩ; le manuscrit, déchiré à cet endroit, a conservé dans la marge des traces de l'ⲁ majuscule, ainsi que le signe qui accompagne les initiales.

(2) Maspero ⲧⲉⲧⲛⲛⲁ, au lieu de ⲛⲧⲉⲧⲛⲁ ; il n'y a pas de ⲛ après ⲛⲧⲉⲧ, ni d'espace libre pour un second ⲛ devant ⲁϫⲟⲟⲥ. Pour la forme contractée ⲧⲉⲧⲛⲁ, cf. Stern, *Gramm.*, no 379.

(3) *Sic*, au lieu de ϭⲁⲗ, du texte publié par Maspero.

(4) *Om.* ϫⲉ, ⲟⲧⲓ.

ⲙ̄ⲡⲉⲕⲛⲟⲃⲉ (1) ⲛ̄
ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲕⲗⲟⲟⲗⲉ·
[ⲁ]ⲩⲱ ⲛⲉⲕⲁⲛⲟⲙⲓ̄ⲁ
[ⲑ]ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩϭⲟⲙ (2)·
[ⲕⲟ]ⲧⲛ̄ ϣⲁⲣⲟⲓ̄·
[ⲁⲩ]ⲱ̄ ϯⲛⲁⲥⲟⲧⲕ̄·
v 23. [Ⲉⲩ]ⲫⲣⲁⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ
[ⲑ ϫ]ⲉ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
[ⲛⲁ ⲙ̄]ⲡⲓⲏ̄ⲗ̄·
[ⲥⲁⲗⲡⲓ̄]ⲍⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲛ
[ⲧⲉ] ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ·
[ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ] ⲱϣ ⲉ̄ⲃⲟⲗ
[ⲛⲟⲩⲟ]ⲩⲛⲟϥ·
[ⲛ̄ⲥⲓⲃ̄ⲧ] ⲙⲛ̄ ⲛ̄
[ϣⲏⲛ ⲧ]ⲏⲣⲟⲩ
[ⲉⲧϩⲓ̄]ⲱⲟⲩ· ϫⲉ
[ⲁ ⲡⲛⲟⲩ]ⲧⲉ ⲥⲉⲧⲡ (3)
[ⲓ̄ⲁⲕⲱⲃ̄]· ⲁⲩⲱ̄

f° 156 V° 2e col.

ⲡⲓⲏ̄ⲗ̄ ⲛⲁϫⲓⲉ̄ⲟⲟⲩ·
v 24. Ⲧⲁⲓ̄ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉ̄ⲧⲉⲣⲉ ⲡ
ϫⲟⲉ̄ⲓⲥ ϫⲱ ⲙ̄
ⲙⲟⲥ ⲡⲉⲛⲧⲁϥ
ⲥⲟⲧⲡ̄ⲕ (4) ·ⲁⲩⲱ̄
ⲁϥⲡⲗⲁⲥⲥⲉ ⲙ̄
ⲙⲟⲕ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲑⲏ·
Ⲁⲛⲟⲕ ⲡϫⲟⲉ̄ⲓⲥ
ⲡⲉⲧϫⲱⲕ ⲉ̄ⲃⲟⲗ
ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ··~

(1) Au lieu de ⲛⲛⲉⲕⲛⲟⲃⲉ, τας ανομιας σου.
(2) *Sic*, pour ϭⲟⲉⲙ̄, γνοφον.
(3) *Sic*, au lieu de ⲥⲉⲧ, ελυτρωσατο.
(4) Au lieu de ⲥⲟⲧⲡ̄, λυτρουμενος.

Ⲁⲓ̅ⲡⲉⲣϣ̅ ⲧ̅ⲡⲉ
ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ (1)·

f° 155 V° 2e col.

ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲓ̅ⲧ[ⲁϫⲣⲉ ⲡⲕⲁϩ (?) (2)·]

v 25. Ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲡⲕⲉⲟ[ⲩⲁ]
ⲛ̅ⲧⲁϥϫⲉ (*sic*) ⲙ̅ⲙⲁ
ⲉⲓ̅ⲛ ⲉ̅ⲃⲟⲗ· ⲙⲛ̅
ⲛⲉⲧϣⲁϫⲉ ⲉ̅ⲃ[ⲟⲗ]
ⲛϩⲏⲧⲟⲩ (3)· ⲙⲛ̅
ⲛⲉⲧⲟⲛⲧⲛ̅ ⲉ[ⲃⲟⲗ]
ⲙ̅ⲡⲉⲩϩⲏⲧ··~

Ⲡⲉⲧⲕ̅ⲧⲟ ⲛ̅ⲛ̅ⲥⲁ
ⲃⲉⲉⲩ ⲉ̅ⲡⲁϩⲟⲩ·
ⲉⲧⲉⲓ̅ⲣⲉ ⲛ̅ⲛⲉⲩ
ϣⲟϫⲛⲉ (4) ⲛ̅ⲥⲱϭ·

v 26. ⲉⲧⲧⲁϩⲟ ⲉ̅ⲣⲁⲧϥ̅
ⲙ̅ⲡϣⲟϫⲛⲉ (5)
ⲙ̅ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ·
ⲉⲧⲉⲓ̅ⲣⲉ ⲙ̅ⲡϣⲟϫ
ⲛⲉ ⲛ̅ⲛⲉϥⲁⲅⲅⲉ
ⲗⲟⲥ ⲙ̅ⲙⲉ··~

Ⲡⲉⲧϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ
ⲛ̅ⲑⲓ̅ⲗⲏⲙ ϫⲉ ⲧⲉ
ⲛⲁϭⲱⲣϭ̅·

Ⲁⲩⲱ̅ ⲙ̅ⲡⲟⲗⲓ̅ⲥ
ⲛϯⲟⲩⲇⲁⲓ̈[ⲁ]

---

(1) *Sic*, au lieu de ⲙⲁⲩⲁⲁⲧ, μονος.

(2) Gr. εστρεωσα την γην ; le texte reconstitué dépasse la longueur moyenne des lignes. Peut-être, notre manuscrit qui, à cet endroit surtout, s'écarte fréquemment du texte grec, portait-il ⲁⲓⲧⲁϫⲣⲟⲥ (ⲧⲡⲉ).

(3) Pour ⲛⲧⲁϥϫⲉⲉⲣⲉ ⲙⲙⲁⲉⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲧϣⲁϫⲉ etc., διασκεδασει σημεια εγγαστριμυθων.

(4) Pour ⲙⲡⲉⲩϣⲟϫⲛⲉ, την βουλην.

(5) Pour ϣⲁϫⲉ, ρηματα,

F. Copte 129[3] f[os] 157-161.

Isaïe LV, 9-LX, 8.

Cinq feuillets paginés ⲣ̄ⲗ̄ⲁ̄-ⲣ̄ⲙ̄, du même manuscrit que les fragments A-D.

f° 157 ⲣ̄ⲗ̄ⲁ̄ 1[re] col.

LV, v 9. ⲉ̄ⲧⲉⲣⲉ ⲧ̄ⲡⲉ ⲟⲩⲏⲩ
ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡ̄ⲕⲁϩ· ⲧⲁï
ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲧⲁϩⲓ̈ⲏ
ⲟⲩⲏⲩ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉ
ⲧⲛ̄ϩⲓ̈ⲏ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛⲉⲧⲛ̄ⲙⲉⲉⲩⲉ̄ ⲙ̄ⲡⲁ
ⲙⲉⲉⲩⲉ̄·

v 10. Ⲛ̄ⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲉ̄ⲧⲉⲣⲉ ⲟⲩ
ⲭⲓ̈ⲱⲛ· ⲏ̄ ⲟⲩϩⲱ̄
ⲟⲩ ⲛⲏⲩ ⲉ̄ⲡⲉⲥⲏⲧ
ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧ̄ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ⲛⲉϥⲕⲟⲧϥ̄ ⲉ̄ⲡⲁ
ϩⲟⲩ ϣⲁⲛⲧⲉϥⲧ̄
ⲥⲓ̈ⲟ̄ ⲙ̄ⲡ̄ⲕⲁϩ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ϥϫ̄ⲡⲟ ⲛ̄ϥϯⲟⲩⲱ̄
ⲛ̄ϥϯ ⲛⲟⲩϭⲣⲟϭ ⲙ̄
ⲡⲉⲧϫⲟ· ⲁⲩⲱ̄
ⲟⲩⲟ̄ⲉⲓ̈ⲕ ⲉ̄ⲟⲩⲟⲙϥ̄·

v 11. Ⲧⲁï ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄ⲡϣⲁϫⲉ
ⲉⲧⲛ̄ⲛⲏⲩ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲛ̄
ⲣⲱï· ⲛ̄ⲛⲉϥ
ⲕⲟⲧϥ̄ ⲉ̄ⲡⲁϩⲟⲩ ϣⲁⲛ
ⲧⲉ ϣⲁϫⲉ ⲛⲓ̈ⲙ ⲛ̄
ⲧⲁï̈ϫⲟⲟⲩ ϫⲱⲕ
ⲉ̄ⲃⲟⲗ· ⲁⲩⲁ̄ ϯⲛⲁ
ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲛⲁϩⲓ̈ⲟ̄
ⲟⲩⲉ̄ ⲙⲛ̄ ⲛⲁⲟⲩⲉϩ
ⲥⲁϩⲛⲉ·

v 12. Ⲡⲉⲧ(*sic*)ⲛⲏⲩ ⲅⲁⲣ ⲉ̄ⲃⲟⲗ
ϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲛⲟϥ· ⲁⲩⲱ̄
ⲥⲉⲛⲁⲛ̄ⲧⲏⲩⲧⲛ̄
ϩⲛ̄ ⲟⲩⲣⲁϣⲉ· ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ
ⲅⲁⲣ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲥⲓ̈ⲃ̄ⲧ̄ ⲛⲁ
ϫⲓ̈ⲃⲁϭ̄ⲥ ⲉⲩϭⲱϣ̄ⲧ̄
ⲉ̄ⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲧⲏⲩⲧ̄ⲛ̄
ϩⲛ̄ ⲟⲩⲣⲁϣⲉ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ϣⲏⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧ̄

2e col.

ⲥⲱϣⲉ ⲛⲁⲥⲧⲁⲁⲧⲉ
ⲛ̄ⲛⲉⲩⲕ̄ⲗⲁⲇⲟⲥ·
v 13. ⲁⲩⲱ̄ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲥ
ⲧⲓⲃⲉ· ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩ
ⲕⲩⲡⲁⲣⲓ̈ⲥⲟⲥ ⲛⲁ
ⲣⲱⲧ· ⲁⲩⲱ̄ ⲟⲩⲙⲩⲣ
ⲥⲓ̈ⲛⲏ ⲉⲡⲙⲁ ⲛⲟⲩⲉ̄
ⲛⲟⲩⲛⲉ̄· ⲁⲩⲱ̄
ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲛⲁϣⲱ
ⲡⲉ ⲉⲩⲣⲁⲛ· ⲁⲩⲱ̄ ⲉⲩ
ⲙⲁⲉⲓ̈ⲛ ϣⲁ ⲉ̄ⲛⲉϩ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ϥⲛⲁⲱ̄ϫⲛ̄
ⲁⲛ· ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ

LVI, v 1. Ⲧⲉⲣⲉ ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ϫⲱ
ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ· ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲡ
ϩⲁⲡ· ⲉⲓ̈ⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲇⲓ̈
ⲕⲁⲓ̈ⲟⲥⲩⲛⲏ· ⲁ̄ ⲡⲁ
ⲟⲩϫⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ϩⲱⲛ
ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ̄ ⲉ̄ⲉⲓ̈· ⲁⲩⲱ̄
ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲁⲛⲁ ϭⲱⲗ̄ⲡ̄
v 2. ⲉ̄ⲃⲟⲗ· ⲛⲁⲓ̈ⲁⲧϥ̄
ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲉⲓ̈ⲣⲉ
ⲛ̄ⲛⲁⲓ̈· ⲁⲩⲱ̄ ⲡ̄ⲣⲱ
ⲙⲉ ⲉⲧϭⲟⲗ̄ϫ̄ ⲙ̄ⲙⲟ

ⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲧϩⲁⲣⲉϩ
ⲉ̅ⲛⲁⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ
ⲉ̅ⲧⲙ̅ϫⲁϩⲙ̅ⲟⲩ·
ⲁⲩⲱ̅ ⲉⲧϩⲁⲣⲉϩ ⲉ̅ⲛⲉϥ
ϭⲓ̈ϫ ⲉ̅ⲧⲙⲉⲓ̈ⲣⲉ ⲛ̅
ϩⲛ̅ϫⲓ̈ⲛϭⲟⲛⲥ·

v 3. Ⲙ̅ⲡⲣ̅ⲧ̅ⲣⲉ ⲡ̅ϣⲙ̅ⲙⲟ
ϫⲟⲟⲥ ⲉⲧϩⲏⲛ ⲉ̅ϩⲟⲩⲛ̅
ⲉⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ· ϫⲉ ⲙⲉ
ϣⲁⲛ ⲡ̅ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲛⲁ
ⲡⲟⲣϫ̅ⲧ̅ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲙ̅
ⲡⲉϥⲗⲁⲟⲥ· ⲁⲩⲱ̅

Ⲙ̅ⲡⲣ̅ⲧ̅ⲣⲉ ⲡⲉⲥⲓ̈ⲟⲩⲣ

ⲣ̅ⲗ̅ⲃ̅ 1re col.

ϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲅ̅ ⲟⲩϣⲉ
ⲉϥϣⲟⲩϣⲟⲩ·~

v 4. Ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡ̅ϫⲟ
ⲉⲓ̈ⲥ ϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ
ⲛ̅ⲛⲉⲥⲓ̈ⲟⲩⲣ· ⲛⲁⲓ̈
ⲉⲧⲛⲁϩⲁⲣⲉϩ ⲉ̅ⲛⲁ
ⲡⲣⲟⲥⲧⲁⲅⲙⲁ·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲥⲉⲥⲱⲧⲡ̅
ⲛ̅ⲛⲉϯⲟⲩⲁ̅ϣⲟⲩ·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲥⲉϭⲟⲗϫⲟⲩ
ⲛ̅ⲧⲁⲇⲓ̈ⲁ̅ⲑⲏⲕⲏ·

v 5. ϯⲛⲁϫⲓ̈ⲧⲟⲩ ⲉ̅ϩⲟⲩⲛ̅
ⲉ̅ⲡⲁⲧⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲁ̅
ⲁⲃ· ⲁⲩⲱ̅ ϯⲛⲁ
ϯⲛⲁⲩ ϩⲙ̅ ⲡⲁⲏⲓ̈·
ⲁⲩⲱ̅ ϩⲙ̅ ⲡⲁⲥⲟⲃ̅ⲧ̅
ⲛⲟⲩⲙⲁ ⲉϥⲥⲟⲧⲡ̅·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲥⲟⲉⲓ̈ⲧ ⲉ̅ⲛⲁ
ⲛⲟⲩϥ̅ ⲛ̅ϣⲏⲣⲉ ϩⲓ̈

ϣⲉⲉ̄ⲣⲉ· ⲟⲩⲣⲁⲛ
ⲛ̄ϣⲁ ⲉ̄ⲛⲉϩ ϯⲛⲁ
ⲧⲁⲁϥ ⲛⲁⲩ· ⲁⲩⲱ̄
v 6. ⲛ̄ⲛⲉϥⲱ̄ϫⲛ̄· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲉⲧϩⲏⲛ
ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ̄ ⲉⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ (1)
ⲉⲧⲣⲉⲩϣⲱⲡⲉ ⲛⲁϥ
ⲛ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲧ̄
ϩⲓ̈ ϩ̄ⲙϩⲁⲗ ⲛ̄ⲥϩⲓ̈ⲙⲉ·
Ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲉⲧϩⲁⲣⲉϩ ⲉ̄
ⲛⲁⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ
ⲉ̄ⲧⲙ̄ϫⲁϩⲙⲟ̄ⲩ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲉⲧϭⲟⲗϫ̄ ⲛ̄ⲧⲁ
v 7. ⲇⲓ̈ⲁ̄ⲑⲏⲕⲏ̄· ϯⲛⲁ
ϫⲓ̈ⲧⲟⲩ ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ̄ ⲉ̄ⲡⲁ
ⲧⲟⲟⲩ ⲉ̄ⲧⲟⲩⲁ̄ⲁⲃ·
ⲁⲩⲱ̄ ϯⲛⲁⲧⲣⲉⲩⲟⲩ
ⲛⲟϥ ϩ̄ⲙ ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲁϣ

2e col.

ⲗⲏⲗ· ⲛⲉⲩϣⲟⲩ
Ⲥⲟⲟⲩϣⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩ
ⲑⲩⲥⲓ̈ⲁ̄ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ
ⲉⲩϣⲏⲡ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ̄ϫⲙ̄
ⲡⲁⲑⲩⲥⲓ̈ⲁⲥⲧⲏⲣⲓ̈
ⲟⲛ· ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩ
Ⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲉ̄ⲡⲁⲛⲓ̈ ϫⲉ
ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉϣⲗⲏⲗ
ⲛ̄ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ·
v 8. ⲡⲉϫⲉ ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲉⲧ
ⲥⲱⲟⲩϩ̄ ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ̄ ⲛ̄
ⲛⲉⲧϫⲟⲟⲣ(*sic*) ⲉ̄ⲃⲟⲗ
ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓ̈ⲏ̄ⲗ̄· ϫⲉ ϯ

(1) δουλευειν αυτω, και αγαπᾳν το ονομα κυριου omis par *homoeoteleuton*.

ⲛⲁⲥⲱⲟⲩϩ̅ ⲉ̅ϫⲱϥ
ⲛⲟⲩⲉⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ·

v 9. Ⲛⲉⲑⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲛⲁⲅⲣⲓ̈ⲟⲛ ⲁ̅ⲙⲏⲓ̈
ⲧⲛ̅ ⲟⲩⲱⲙ· ⲛⲉⲑⲏ
ⲣⲓ̈ⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̅ⲧ̅
ⲥⲱϣⲉ ⲁ̅ⲙⲏⲉⲓ̈ⲛ

v 10. ⲁ̅ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲁⲩⲣ̅ⲃ̅ⲗ̅
ⲗⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲙ̅ⲡⲟⲩ
ⲉⲓ̈ⲙⲉ ⲉ̅ϭⲙ̅ ⲡⲉⲩϩⲏⲧ·
ϩ̅ⲛⲟⲩϩⲟⲟⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲛⲉ ⲉⲩⲟⲛϣ̅ ⲉ̅ⲙⲛ̅
ϭⲟⲙ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲩⲁϩ
ⲃⲉϥ· ⲉⲩⲡⲱⲱ̅ⲣⲉ
ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲁⲛ̅ⲛⲟⲧⲕ̅·
ⲉⲩⲙⲉ ⲛ̅ϫⲓ̈ⲣⲉⲛⲣⲓ̈ⲕⲉ·

v 11. ⲁⲩⲱ̅ ϩⲉⲛⲟⲩϩⲟⲟⲣ
ⲛⲉ ⲛⲁⲧⲃⲁⲗ ϩⲛ̅ ⲧⲉⲩ
ⲯⲩⲭⲏ ⲛ̅ⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ̅
ⲁⲛ ⲛ̅ⲥⲉⲓ̈·~

Ⲁⲩⲱ̅ ϩⲉⲛⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲥ
ⲛⲉ ⲛ̅ⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ̅ ⲁⲛ
ⲙ̅ⲙⲛ̅ⲧⲥⲁⲃⲉ· ⲁⲩ
ⲟⲩⲁ̅ϩⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̅ⲥⲁ

f° 158 ⲣ̅ⲗ̅ⲅ̅ 1re col.

ⲛⲉⲩϩⲓ̈ⲟⲟⲩⲉ̅· ⲡⲟⲩⲁ̅
ⲡⲟⲩⲁ̅· ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉϥ

LVII, v 1. ⲙⲓ̈ⲛⲉ· ⲁ̅ⲛⲁⲩ
Ⲑⲉⲉ ⲛ̅ⲧⲁ ⲡ̅ⲇⲓ̈ⲕⲁⲓ̈
ⲟⲥ ⲱ̅ϫⲛ̅· ⲁⲩⲱ̅
ⲙⲛ̅ ⲗⲁⲁⲩ ϣⲱⲡ
ⲉ̅ⲣⲟϥ ϩⲙ̅ ⲡⲉϥϩⲏⲧ
ⲁⲩⲱ̅ ⲥⲉϥⲓ̈ ⲛⲛ̅ⲣⲱ
ⲙⲉ ⲛ̅ⲇⲓ̈ⲕⲁⲓ̈ⲟⲥ·

ⲁⲩⲱ̅ ⲙⲛ̅ ⲗⲁⲁⲩ ϯ
ⲛ̅ϩⲧⲏϥ· ⲁϥϊ
ⲧⲁⲣ ⲙ̅ⲡ̅ⲇⲓ̈ⲕⲁⲓ̈ⲟⲥ
ⲛ̅ⲛⲁϩⲣⲙ̅ ⲡ̅ϫⲓ̈ⲛ
v 2. ϭⲟⲛ̅ⲥ· ⲧⲉϥⲕⲁ
ⲉⲓ̅ⲥⲉ (1) ⲛⲁϣⲱⲡⲉ
ϩⲛ̅ ⲟⲩⲉⲓ̈ⲣⲏⲛⲏ·ⲁⲩ
ϥⲓⲧϥ̅ ⲛ̅ⲧⲙⲏⲧⲉ·
v 3. Ⲛ̅ⲧⲱⲧⲛ̅ ⲇⲉ ϩⲱⲛ
ⲉ̅ϩⲟⲩⲛ̅ ⲉ̅ⲡⲉⲓ̈ⲙⲁ
ⲛ̅ϣⲏⲣⲉ ⲛ̅ⲛⲁⲛⲟ
ⲙⲟⲥ· ⲡⲉⲥⲡⲉⲣ
ⲙⲁ ⲛ̅ⲛⲟⲉⲓ̈ⲕ ϩⲓ̈ ⲡⲟⲣ
v 4. ⲛⲏ· ϩⲛ̅ ⲟⲩ ⲁ̅ⲧⲉ
ⲧⲛ̅ⲧⲣⲩⲫⲁ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛ̅ⲧⲁⲧⲉⲧⲛ̅ⲟⲩⲱⲛ
ⲛ̅ⲣⲱⲧⲛ ⲉ̅ϫⲛ̅
ⲛⲓ̈ⲙ· ⲁⲩⲱ̅
Ⲛ̅ⲧⲁⲧⲉⲧⲛ̅ⲧⲁⲩⲉ̅
ⲛⲉⲧⲛ̅ⲗ̅ⲁⲥ (*sic*) (2) ⲉ̅ⲃⲟⲗ
ⲛ̅ⲥⲁ ⲛⲓ̈ⲙ·ⲛ̅ⲧⲱ
ⲧⲛ̅ ⲁⲛ ⲛⲉ ⲛϣⲏⲣⲉ
ⲙ̅ⲡ̅ⲧⲁⲕⲟ· ⲡⲉⲥⲡⲉⲣ
v 5. ⲙⲁ ⲛⲁⲛⲟⲙⲟⲛ· ⲉⲧ
ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛ̅ⲛⲉⲓ̈
ⲇⲱⲗⲟⲛ· ϩⲁ ϩⲛ̅

2e col.

ϣⲏⲛ ⲉⲩⲟ ⲛ̅ϩⲁⲓ̈ⲃⲉⲥ·
ⲉⲧⲕⲱⲛ̅ⲥ ⲛ̅ⲛⲉⲩ
ϣⲏⲣⲉ ϩⲛ̅ ⲛⲉⲓ̈ⲁ̅ ⲛ̅ⲧ
ⲙⲏⲧⲉ ⲛⲙ̅ⲡⲉⲧⲣⲁ·

(1) Exceptionnellement le ⲓ est surmonté d'un trait, au lieu du tréma ; *item*, LVIII, 7 ⲛⲩϫⲓ ; XXXV, 2 ⲛⲧⲁⲓⲟ ; XXXVI, 2 ⲛϭⲓ.

(2) Pour ⲗⲁⲥ, γλῶσσαν.

v 6. ⲧⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲧⲉ ⲧⲟⲩ
ⲙⲉⲣⲓ̈ⲥ· ⲡⲉⲧⲙ̅
ⲙⲁⲩ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲕⲗⲏ
ⲣⲟⲥ· ⲛ̅ⲧⲁⲡⲱⲛ
ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲛ̅ϩⲛ̅ⲟⲩⲱ̅
ⲧⲛ̅ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲛⲉ
ⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ·~

Ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲧⲁⲧⲁⲗⲟ ⲉϩ
ⲣⲁⲓ̈ ⲛ̅ϩⲛ̅ⲑⲩⲥⲓ̈ⲁ̅ ⲛ̅
ⲛⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ· ⲉϩⲣⲁⲓ̈
ϭⲉ ⲉ̅ϫⲛ̅ ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̅ϯⲛⲁ
ⲛⲟⲩϭ̅ⲥ̅ ⲁⲛ ⲡⲉϫⲉ
ⲡ̅ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ·~

v 7. Ⲉⲣⲉ ⲡⲟⲩⲙⲁⲛⲛ̅ⲕⲟ
ⲧⲕ̅ ϩⲓ̈ϫⲛ̅ ⲟⲩⲧⲟⲟⲩ
ⲉϥϫⲟⲥⲉ· ⲁⲩⲱ̅ ⲉϥϩ̅
ⲗⲟⲩⲗⲱⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛ̅ⲧⲁⲧⲁⲗⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ̈
ⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲑⲩ
v 8. ⲥⲓ̈ⲁ̅· ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲣⲕⲱ
ⲛⲟⲩⲣ̅ⲡ̅ⲙⲉⲉⲩⲉ̅ ϩⲓ̈
ⲡⲁϩⲟⲩ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲉϭⲣⲟ
ⲙ̅ⲡⲟⲩⲏⲓ̈· ⲉ̅ⲣⲉ
ⲙⲉⲉⲩⲉ̅ ϫⲉ ⲉⲣϣⲁⲛ
ⲟⲩⲉ̅ ⲙ̅ⲙⲟⲓ̈ ⲉⲣⲛⲁϭⲛ̅
ⲟⲩϩⲟⲩⲟ̅· ⲁⲣⲙⲉⲣⲉ
ⲛⲉⲧⲛ̅ⲕⲟⲧⲕ̅ ⲛⲙ̅
v 9. ⲙⲉ· ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲣⲧⲁϣⲟ
ⲛ̅ⲧⲟⲩⲡⲟⲣⲛⲓ̈ⲁ ⲛⲙ̅
ⲙⲁⲩ· ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲣ

Ⲧⲁϣⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲏⲩ ⲙ̅
ⲙⲟ· ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲣϫⲟⲟⲩ
ⲛ̅ϩⲛ̅ϥⲁⲓ̈ϣⲓ̈ⲛⲉ ⲛ̅ⲃⲟⲗ

ⲣ̅ⲗ̅ⲇ̅ 1re col.

ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲟϣ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲁⲣⲕ̄ⲧⲟ ⲁⲣⲟⲃ̄
ⲃ̄ⲓⲟ ⲉ̄ⲙⲁⲧⲉ ϣⲁ
v 10. ⲁ̄ⲙⲛ̄ⲧⲉ· ϩⲛ̄ ⲛⲟⲩ
ϩⲓⲟ̄ⲟⲩⲉ̄ ⲉ̄ⲧⲟϣ·
ⲁⲣϩⲓ̈ⲥⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲙ̄ⲡⲉ
ϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ϯⲛⲁⲕⲁ
ⲧⲟⲟⲧ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲧⲉⲛⲟⲩ
ⲉⲓ̈ϭⲙ̄ϭⲟⲙ ϫⲉ ⲁⲓ̈
ⲉⲓ̈ⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲓ̈·
ⲉⲧⲃ̄ⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲟ ⲙ̄
ⲡⲉⲥⲉⲡⲥⲱⲡⲧ̄·
v 11. ⲛ̄ⲧⲟ ⲧⲣ̄ⲣ̄ⲉ ϩⲏⲧϥ̄ (1)
ⲛ̄ⲛⲓ̈ⲙ· ⲁⲣⲣ̄ϩⲟ
ⲧⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲁⲣϫⲓ̈ϭⲟⲗ
ⲉⲣⲟⲓ̈· ⲁⲩⲱ̄
ⲙ̄ⲡⲉⲣ̄ⲡⲁⲙⲉⲉⲩⲉ̄·
ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲕⲁⲁⲧ (2)
ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩⲙⲉⲉⲩⲉ̄·ⲟⲩ
ⲇⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩϩⲏⲧ·
ⲁⲛⲟⲕ ϩⲱ ⲉⲓ̈ϣⲁⲛ
ⲛⲁⲩ ⲉ̄ⲣⲟ ϯⲛⲁⲟⲃϣ̄ⲧ̄·
ⲁⲩⲱ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲣ̄ϩⲟⲧⲉ
v 12. ϩⲏⲧ· ⲁ̄ⲛⲟⲕ
ϩⲱ ϯⲛⲁϫⲱ ⲛ̄ⲧⲁ
ⲇⲓ̈ⲕⲁⲓ̈ⲟ̄ⲥⲩⲛⲏ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲟⲩⲡⲉⲑⲟⲟⲩ
ⲛⲁⲓ̈ ⲉⲧⲛ̄ⲥⲉⲛⲁϯ
v 13. ϩⲏⲩ ⲙ̄ⲙⲟ ⲁⲛ· ⲉⲣ
ϣⲁⲛⲱϣ ⲉϩⲣⲁⲓ̈

(1) Gr. ευλαβηθεισα.

(2) *Sic* pour ⲙⲡⲉⲕⲁⲁⲧ, ουδε ελαβες με.

ⲟⲩⲃⲏⲩ ⲙⲁⲣⲟⲩⲧⲟⲩ
ϫⲟ ϩⲛ̄ ⲧⲟⲩⲑ̄ⲗⲓ̈ⲯⲓ̈ⲥ·
Ⲛⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲛ̄ⲧⲏⲩ ⲛⲁϥⲓ̈ⲧⲟⲩ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩϩⲁⲧⲏⲩ
ⲛⲁⲑⲗⲟⲟⲩ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ·ⲛⲉⲧ
ⲕⲱ ⲇⲉ ⲛ̄ϩ̄ⲧⲏⲩ ⲉ̄ⲣⲟⲓ̈

2e col.

ⲛⲁϫ̄ⲡⲟ ⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲡ̄
ⲛⲁϩ· ⲁⲩⲱ̄ ⲥⲉ
ⲛⲁⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ̈
ⲙ̄ⲡⲁⲧⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲁ̄
ⲁⲃ·~

v 14. ⳼ Ⲁⲩⲱ̄ ⲥⲉⲛⲁϫⲟⲟⲥ ϫⲉ
ⲧⲃ̄ⲃⲟ ⲙ̄ⲡⲉϥⲙ̄ⲧⲟ
ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉϩⲓ̈ⲟ̄ⲟⲩⲉ̄
ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ϥⲓ̈
ⲛ̄ⲛⲉϫ̄ⲣⲟⲡ ⲉ̄ⲃⲟⲗ
ϩⲓ̈ ⲧⲉϩⲓ̈ⲏ ⲙ̄ⲡⲁⲗⲁ
v 15. ⲟⲥ· ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉⲧⲉ

⳼ Ⲣⲉ ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ϫⲱ ⲙ̄
ⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉⲧϫⲟⲥⲉ
ⲉ̄ⲧⲟⲩⲏϩ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧ
ϫⲟⲥⲉ ϣⲁ ⲉ̄ⲛⲉϩ· ⲡⲉ
ⲧⲟⲩⲁ̄ⲁⲃ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧⲟⲩ
ⲁ̄ⲁⲃ· ⲡⲉϥⲣⲁⲛ
ⲡⲉ ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲉⲧϫⲟ
ⲥⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ
ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧϫⲟⲥⲉ· ⲉⲧⲙ̄
ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲛ̄ ⲛⲉ
ⲧⲟⲩⲁ̄ⲁⲃ· ⲡⲉⲧϯ
ⲛⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ̄ϩⲁⲣ̄ϣ̄
ϩⲏⲧ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲏⲧϣⲏⲙ·

ⲁⲩⲱ̅ ⲉⲧϯ ⲛⲟⲩⲱ
ⲛ̅ϩ̅ ⲛ̅ⲛⲉⲧⲟⲩⲟϣϥ̅
ϩⲙ̅ ⲡⲉⲩϩⲏⲧ.~
÷
v 16. Ⲛ̅ⲛⲉⲓ̈ⲛⲁϫⲓ̈ⲕⲃⲁ
ⲙ̅ⲙⲱⲧⲛ̅ ⲁⲛ
ϣⲁ ⲉ̅ⲛⲉϩ· ⲟⲩⲇⲉ
ⲛ̅ⲛⲉⲓ̈ⲛⲁⲛⲟⲩϭⲥ̅
ⲉ̅ⲣⲱⲧⲛ̅ ⲁⲛ ϣⲁ
ⲃⲟⲗ· ⲟⲩⲛ̅ ⲟⲩⲡ̅
÷
Ⲛⲁ ⲅⲁⲣ ⲛⲏⲩ ⲉ̅ⲃⲟⲗ

f° 159 ⲣ̅ⲗ̅ⲉ̅ 1re col.

ϩⲓ̈ⲧⲟⲟⲧ· ⲁⲩⲱ̅
ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲓ̈ⲧⲁ
v 17. ⲙⲓ̈ⲉ ⲛⲓ̈ⲃⲉ ⲛⲓ̈ⲙ·ⲁⲓ̈
ⲗⲩⲡⲏ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲛⲟⲩ
ⲕⲟⲩⲓ̈ ⲉⲧⲃⲉ ⲡ̅ⲛⲟ
ⲃⲉ· ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲓ̈ⲡⲁⲧⲁⲥ
ⲥⲉ ⲙ̅ⲙⲟϥ· ⲁⲩⲱ̅
ⲁⲓ̈ⲛ̅ⲧⲟ ⲙ̅ⲡⲁϩⲟ
ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲙⲟϥ·ⲁϥ
ⲗⲩⲡⲏ ⲁϥⲙⲟⲟ̅ϣⲉ
ⲉϥⲟ̅ⲛⲏⲙ̅ ⲙ̅ⲡⲁⲙ̅ⲧⲟ
ⲉ̅ⲃⲟⲗ ϩⲛ̅ ⲛⲉϥϩⲓ̈ⲟ̅ⲟⲩⲉ̅·
v 18. Ⲁⲓ̈ⲛⲁⲩ ⲉ̅ⲛⲉϥϩⲓ̈ⲟ̅ⲟⲩⲉ̅
ⲁⲓ̈ⲧⲁⲗϭⲟϥ· ⲁⲓ̈
ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ̈ ⲙ̅
ⲙⲟϥ· ⲁⲩⲱ ⲁⲓ̈ϯ
ⲛⲁϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲗⲥⲗ̅
v 19. ⲙ̅ⲙⲉ· ⲟⲩⲉⲓ̈ⲣⲏⲛⲏ
ⲉ̅ϫⲛ̅ ⲟⲩⲉⲓ̈ⲣⲏⲛⲏ
ⲛ̅ⲛⲉⲧⲙ̅ⲡⲟⲩⲉ·ⲙⲛ̅
ⲛⲉⲧϩⲏⲛ ⲉ̅ϩⲟⲩⲛ·

Ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲉϫⲉ ⲡ̄ϫⲟ
⳩ ⲉⲓ̈ⲥ ϫⲉ ϯⲛⲁⲧⲁⲗ
v 20. ϭⲟⲟⲩ· ⲡ̄ϩⲟⲉⲓ̈ⲙ
ϫⲉ ⲛⲁϥⲓ̈ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲉϥ
ϫⲓ̈ⲛϭⲟⲛⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲩϭⲙ̄ϭⲟⲙ
ⲛ̄ⲙⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ·
v 21. Ⲙⲛ̄ ⲣⲁϣⲉ ϣⲟⲟⲡ ⲛ̄
⳩ ⲛⲁⲥⲉⲃⲏⲥ ⲡⲉϫⲉ ⲡ̄
ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲡ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ·
LVIII, v 1. Ⲱϣ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩ
⳩ ϭⲟⲙ ⲛ̄ⲅ̄ⲧⲙ̄ϯⲥⲟ·
ϫⲓ̈ⲥⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲥ̄ⲙⲏ
ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲥⲁⲗⲡⲓ̈ⲅ̄ⲝ̄·
ⲛ̄ⲅ̄ϫⲱ ⲙ̄ⲡⲗⲁⲟⲥ

2e col.

ⲛ̄ⲛⲉⲩⲛⲟⲃⲉ· ⲁⲩⲱ̄
ⲡⲏⲓ̈ ⲛ̄ⲓ̈ⲁ̄ⲕⲱⲃ ⲛ̄
v 2. ⲛⲉⲩⲁ̄ⲛⲟⲙⲓ̈ⲁ· ⲁ̄ⲛⲟⲕ
ⲛ̄ⲥⲉϣⲓ̈ⲛⲉ ⲛⲥⲱⲓ̈
ⲛⲟⲩϩⲟⲟⲩ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲛ (1)
ⲟⲩϩⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ⲥⲉⲉ̄ⲡⲉⲓ̈ⲟⲩⲙⲉⲓ̈ ⲉ̄
ⲥⲟⲩⲛ̄ ⲛⲁϩⲓ̈ⲟ̄ⲟⲩⲉ·
ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲗⲁⲟⲥ ⲉϥⲉⲓ̈
ⲣⲉ ⲛⲟⲩⲇⲓ̈ⲕⲁⲓ̈ⲟ̄ⲥⲩ
ⲛⲏ· ⲁⲩⲱ̄ ⲙ̄ⲡⲉϥ
ⲕⲱ ⲛ̄ⲥⲱϥ ⲙ̄ⲡ
ϩⲁⲡ ⲙ̄ⲡⲉϥⲛⲟⲩ
ⲧⲉ· ⲥⲉⲁⲓ̈ⲧⲉⲓ ⲙ̄
ⲙⲟⲓ̈ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛⲟⲩ
ϩⲁⲡ ⲙ̄ⲙⲉ·~

(1) Le trait sur ϩⲛ fait défaut dans le ms., de même que le tréma sur le 2d ⲓ de ⲥⲉⲁⲓⲧⲉⲓ, ci-dessous.

✝ Ⲁⲩⲱ̅ ⲥⲉⲉ̅ⲡⲉⲓ̈ⲑⲩⲙⲉⲓ̈
ⲉ̅ϩⲱⲛ ⲉ̅ϩⲟⲩⲛ̅ ⲉⲡ
v 3. ⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲉⲩ
ϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲧ
ⲃⲉ ⲟⲩ ⲁⲛⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ̅
ⲙ̅ⲡⲉⲕⲛⲁⲩ ⲉ̅ⲣⲟⲛ
ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲛⲑⲃ̅ⲃ̅ⲓ̈ⲟ ⲛ̅
ⲛⲉⲛⲯⲩⲭⲏ ⲙ̅ⲡⲉⲕ
ⲉⲓ̈ⲙⲉ·~

✝ Ϩⲣⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ϩⲛ̅ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ
ⲛ̅ⲛⲉⲧⲛ̅ⲛⲏⲥⲧⲓ̈ⲁ
ⲛⲉⲧⲉⲧⲛ̅ϩⲏⲩ ⲉ̅ⲛⲉ
ⲧⲛ̅ⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ̅
ⲉ̅ⲧⲉⲧⲛ̅ⲙⲟⲩⲕϩ̅ ⲛ̅
ⲛⲉⲧⲑⲃ̅ⲃ̅ⲓ̈ⲏⲩ ⲉ̅ⲣⲱ
v 4. ⲧⲛ̅· ⲉ̅ⲧⲉⲧⲛ̅
ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ̅ ⲉ̅ϩⲛ̅ϫⲓ̈
ϩⲁⲡ ⲙⲛ̅ ϩⲉⲛⲙⲓ̈
ϣⲉ· ⲁⲩⲱ̅ ⲉⲧⲉⲧⲛ̅
ϣⲱⲱ̅ϭⲉ ⲛ̅ⲛⲉⲧⲑⲃ̅
ⲃ̅ⲓ̈ⲏⲩ· ⲉⲧⲃ̅ⲉ ⲟⲩ ⲧⲉ

ⲣ̅ⲗ̅ⲉ̅ 1re col.

ⲧⲛ̅ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ̅ ⲛⲁⲓ̈· ⲛ̅
ⲑⲉ ⲙ̅ⲡⲟⲟⲩ ⲛ̅ϩⲟⲟⲩ (1)·
ⲉⲧⲣⲁⲥⲱⲧⲙ̅ ⲉ̅ⲛⲉ
ⲧⲛ̅ⲥ̅ⲙⲏ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲁϣ
v 5. ⲕⲁⲕ· ⲛ̅ⲧⲁⲓ̈ ⲁⲛ
ⲧⲉ ⲧⲛⲏⲥⲧⲓ̈ⲁ ⲛ̅ⲧⲁⲓ̈
ⲥⲟⲧⲡ̅ⲥ̅ (2)· ⲟⲩⲇⲉ
ⲛⲟⲩϩⲟⲟⲩ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲧ
ⲣⲉ ⲡ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲑⲃ̅ⲃ̅ⲓ̈ⲉ̅

---

(1) Ciasca (Borgia IC) *om.* ⲛϩⲟⲟⲩ.
(2) Ciasca ⲥⲟⲡⲥ ; v 6, ⲥⲟⲧⲡⲥ.

ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ· ⲁⲩⲱ̅
ⲉⲕϣⲁⲛⲕⲗ̅ϫ̅
ⲡⲉⲕⲙⲟⲕϩ̅ ⲁⲛ ⲡⲉ
ⲛ̅ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲕⲣⲓ̈ⲕⲟⲥ·
Ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲅ̅ⲡ̅ⲣ̅ϣ̅ ⲟⲩ
⊲ ϭⲟⲟⲩⲛⲉ ⲙⲛ̅ ⲟⲩ
ⲕⲣ̅ⲙⲉⲥ ϩⲁⲣⲟⲕ· ⲛ̅
ⲛⲉⲧⲛ̅ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ̅
ⲣⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ϫⲉ ⲧ
ⲛⲏⲥⲧⲓ̈ⲁ̅ ⲉⲧϣⲏⲡ·
v 6. Ⲛ̅ⲧⲁⲓ̈ ⲁⲛ ⲧⲉ ⲧⲛⲏⲥ
⊲ ⲧⲓ̈ⲁ̅ ⲛ̅ⲧⲁⲓ̈ⲥⲟⲧⲡ̅ⲥ̅
ⲡⲉϫⲉ ⲡ̅ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ·
ⲁⲗⲗⲁ ⲃⲱⲗ ⲉ̅ⲃⲟⲗ
ⲙ̅ⲙⲣ̅ⲣⲉ ⲛⲓ̈ⲙ ⲛ̅ϫⲓ̈ⲛ
ϭⲟⲛⲥ̅· ⲁⲩⲱ̅
ⲛ̅ⲅ̅ⲃ̅ⲗ̅ ⲕⲟⲧⲥ̅ ⲛⲓ̈ⲙ
ⲛ̅ϫⲓ̈ⲛϭⲟⲛⲥ̅· ⲛ̅ϫⲓ̈
ⲉⲩⲱ̅· ϫⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲛⲉ
ⲧⲟⲩⲟϣϥ̅ ϩⲛ̅ ⲟⲩ
ⲕⲱ ⲉ̅ⲃⲟⲗ :··~
Ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲅ̅ⲡⲱϩ ⲛ̅ⲥ̅
⊲ ϩⲁⲓ̈ ⲛⲓ̈ⲙ ⲛ̅ϫⲓ̈ⲛ
v 7. ϭⲟⲛⲥ̅· ⲡⲱϣ
ⲙ̅ⲡⲉⲕⲟ̅ⲉⲓ̈ⲕ ⲙ̅
ⲡⲉⲧϩ̅ⲕⲟⲉⲓ̈ⲧ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛ̅ⲅ̅ϫⲓ̅ ⲛ̅ⲛ̅ϩⲏⲕⲉ
ⲉ̅ϩⲟⲩⲛ̅ ⲉ̅ⲡⲉⲕⲏⲓ̈·

2e col.

ⲉ̅ⲧⲉ ⲙⲛ̅ⲧⲟⲩ ⲏⲓ̈·
† Ⲉ̅ⲕϣⲁⲛⲛⲁⲩ ⲉ̅ⲟⲩⲁ̅
ⲉϥⲕⲏ ⲕⲁϩⲏⲩ ϯ
ϩⲓ̈ⲱ̅ⲱϥ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛ̅ⲛⲉⲕⲟⲃϣ̅ⲕ̅ ⲉⲛ

ⲣⲙ̄ⲛⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲥ̄
v 8. ⲡⲉⲣⲙⲁ· ⲧⲟⲧⲉ
ⲡⲉⲕⲟⲩⲟ̄ⲉⲓ̈ⲛ ⲛⲁϣⲁ
ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩ ⲛ̄ϣⲱⲣⲡ̄·
ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲉⲕⲧⲁⲗϭⲟ
ⲛⲁϯⲟⲩⲱ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩϭⲉ
ⲡⲏ· ⲁⲩⲱ̄ ⲧⲉⲕ
ⲇⲓⲕⲁⲓ̈ⲟ̄ⲥⲩⲛⲏ (1) ⲛⲁ
ⲙⲟⲟ̄ϣⲉ ϩⲁ ⲧⲉⲕϩⲏ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲉⲟ̄ⲟⲩ ⲙ̄ⲡ̄
v 9. ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲁⲟⲗⲕ̄· ⲧⲟ
ⲧⲉ ⲕ̄ⲛⲁϫⲓ̈ϣⲕⲁⲕ
ⲉ̄ⲃⲟⲗ· ⲁⲩⲱ̄ ⲡ̄ⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲛⲁⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉ̄ⲣⲟⲕ·
ⲉ̄ⲧⲓ̈ ⲉⲕϣⲁϫⲉ· ϥⲛⲁ
ϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲓ̈ⲥ ϩⲏⲛ̄
ⲧⲉ ⲁ̄ⲛⲟⲕ :~

Ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲕϣⲁⲛ
ϥⲓ̈ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲣ̄ⲣⲉ·
ⲙⲛ̄ ⲟⲩϣⲟϫⲛⲉ·
ⲙⲛ̄ ⲟⲩϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲕ̄
v 10. ⲣⲙ̄ⲣⲙ̄· ⲛ̄ⲅ̄ϯ
ⲙ̄ⲡⲉⲕⲟ̄ⲉⲓ̈ⲕ ⲙⲡⲉⲧϩ̄
ⲕⲟⲉⲓ̈ⲧⲉ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲙ̄
ⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲧⲏⲣϥ̄·

Ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ⲅ̄ⲛⲁ ⲛⲟⲩⲯⲩ
ⲭⲏ ⲉⲥⲑⲃ̄ⲃⲓ̈ⲏⲩ·
ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲟ̄ⲉⲓ̈ⲛ
ⲛⲁϣⲁ ϩⲙ̄ ⲡ̄ⲕⲁ
ⲕⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲉⲕ
ⲕⲁⲕⲉ ⲛⲁⲣ̄ ⲑⲉ ⲙ̄
ⲡⲟⲩⲟ̄ⲉⲓ̈ⲛ ⲙ̄ⲙⲉⲉ̄ⲣⲉ·

(1) Le tréma manque sur le premier ι.

f° 160 ⲣ̅ⲗ̅ⲍ̅ 1re col.

v. 11. ⲁⲩⲱ̅ ⲡⲉⲕⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛⲙ̅
ⲙⲁⲕ ⲛ̅ⲟⲩⲟ̅ⲉⲓ̈ϣ
ⲛⲓ̈ⲙ· ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲕⲛⲁ
ⲥⲓ̈ ⲛ̅ⲑⲉ ⲉ̅ⲧⲉⲣⲉ ⲧⲉⲕ
ⲯⲩⲭⲏ ⲟⲩⲁϣⲥ̅·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛⲉⲕⲕⲉⲉⲥ ⲛⲁ
ⲕⲛ̅ⲛⲉ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛ̅ⲥⲉⲣ̅ ⲑⲉ ⲛⲟⲩϣ̅ⲏⲛ
ⲉⲥⲧⲥⲏⲩ ⲛ̅ⲑⲉ ⲛⲟⲩ
ⲡⲩⲅⲏ ⲙ̅ⲡⲉⲥⲕⲁ
ⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̅ ⲛⲉⲕ
Ⲕⲉⲉⲥ ⲛⲁϯⲟⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲑⲉ
ⲛⲟⲩⲉⲛⲧⲏⲥ· ⲛ̅ⲥⲉ
ⲕⲛ̅ⲛⲉ· ⲁⲩⲱ̅ ⲛ̅ⲥⲉⲕ
ⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ̈ ⲛ̅ϩⲛ̅
v 12. ⲅⲉⲛⲉⲁ̅· ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁ
ⲕⲱⲧ ⲛ̅ⲛⲉⲕⲙⲁⲛ̅
ϫⲁⲓ̈ⲉ̅ ϣⲁ ⲉ̅ⲛⲉϩ·
ⲁⲩⲱ̅ ⲛⲉⲕⲥⲛ̅ⲧⲉ
ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϣⲁ ⲉ̅
ⲛⲉϩ ⲉ̅ϩⲛ̅ϫⲱⲙ ⲛ̅
ϫⲱⲙ· ⲁⲩⲱ̅ ⲥⲉ
ⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ̅ⲣⲟⲕ
ϫⲉ ⲡ̅ⲣⲉϥⲕⲱⲧ ⲛ̅ⲛ̅
ϫⲟⲗϫⲗ̅· ⲛ̅ⲅⲧⲁⲗ
ϭⲟ ⲛ̅ⲛⲉϩⲓ̈ⲟⲟⲩⲉ̅ ⲉ̅ⲧⲛ̅
v 13. ⲧ̅ⲙⲏⲧⲉ· ⲉ̅ϣⲱ
Ⲡⲉ ⲉⲕϣⲁⲛⲧⲙ̅ⲕ̅
ⲧⲟ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲧⲉⲕⲟⲩⲉ̅
ⲣⲏⲧⲉ ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲛ̅ ⲛⲁ
ⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ· ⲉⲧⲙ̅
ⲉⲓ̈ⲣⲉ ⲛ̅ⲛⲉⲕⲟⲩⲱϣ

ϩⲙ̅ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲉ̅ⲧⲟⲩ (1)
ⲁ̅ⲁⲃ· ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲅ̅
ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ̅ⲛⲁⲥⲁⲃ
ⲃⲁⲧⲟⲛ ϫⲉ ⲛⲉⲧⲣⲩ

2ᵉ col.

ⲫⲉⲣⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁ̅ⲁⲃ
ⲙ̅ⲡⲉⲕⲛⲟⲩⲧⲉ·
ⲛ̅ⲛⲉⲕⲛ̅ⲧⲟ ⲛ̅ⲧⲉⲕ
ⲟⲩⲉ̅ⲣⲏⲧⲉ ⲉⲩϩⲱⲃ·
ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̅ⲛⲉⲕϫⲱ
ⲛⲟⲩϣⲁϫⲉ ⲛ̅ϭⲱⲛⲧ̅
ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲛ̅ ⲣⲱⲕ·
v 14. ⲁⲩⲱ ⲉ̅ⲕⲉϣⲱⲡⲉ
ⲉⲕⲛⲁϩⲧⲉ ⲉⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ (2)·
ⲛ̅ⲅ̅ⲧⲁⲗⲟⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ̈
ⲉ̅ϫⲛ̅ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ
ⲙ̅ⲡ̅ⲕⲁϩ· ⲛ̅ⲅ̅ⲧⲙ̅
ⲙⲟⲕ ⲛ̅ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲣⲟ
ⲛⲟⲙⲓ̈ⲁ̅ ⲛ̅ⲓ̈ⲁ̅ⲕⲱⲃ
ⲡⲉⲕⲉⲓ̈ⲱⲧ· ⲧ̅ⲧⲁⲡ
ⲣⲟ ⲅⲁⲣ ⲙ̅ⲡ̅ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ
ⲧⲛ̅ⲧⲁⲥϫⲉ ⲛⲁⲓ̈·~

LIX, v 1. Ⲙ̅ⲏ ⲛ̅ⲧϭⲓ̈ϫ ⲙ̅ⲡ̅ϫⲟ
ⲉⲓ̈ⲥ ϭⲙ̅ϭⲟⲙ ⲁⲛ ⲉ̅ⲧⲁⲛ
ϩⲟ· ⲏ̅ ⲛ̅ⲧⲁ ⲡⲉϥ
ⲙⲁⲁ̅ϫⲉ ϩ̅ⲣⲟϣ ⲉ̅ⲧⲙ̅
v 2. ⲥⲱⲧⲙ̅· ⲁⲗⲗⲁ
ⲛⲉⲧⲛ̅ⲛⲟⲃⲉ ⲁ̅ϩⲉⲣⲁ
ⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲉⲧⲛ̅ⲙⲏⲧⲉ
ⲙⲛ̅ ⲧ̅ⲙⲏⲧⲉ ⲙ̅ⲡ̅
ⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲁⲩⲱ

---

(1) *Sic*, avec l'accent.

(2) Sans accent sur l'ⲉ.

ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲧⲛ̅ⲛⲟⲃⲉ
ⲁϥⲕ̅ⲧⲟ ⲙ̅ⲡⲉϥϩⲟ
ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲙⲱⲧⲛ
ⲉ̅ⲧⲙ̅ⲛⲁ ⲛⲏⲧⲛ̅·
v 3. Ⲛⲉⲧⲛ̅ϭⲓ̈ϫ ⲅⲁⲣ ⲧⲟ
ⲗⲙ̅ ⲛ̅ⲥⲛⲟϥ· ⲁⲩⲱ̅
ⲛⲉⲧⲛ̅ⲧⲏⲏ̅ⲃⲉ ϩⲛ̅ ⲛ̅
ⲛⲟⲃⲉ· ⲁ̅ ⲛⲉ
ⲧⲛ̅ⲥⲡⲟⲧⲟⲩ ϫⲱ
ⲛ̅ϩⲛ̅ⲁⲛⲟⲙⲓ̈ⲁ̅· ⲁⲩⲱ̅
ⲛⲉⲧⲛ̅ⲗⲁⲥ ⲙⲉⲗⲉⲧⲁ
ⲣ̅ⲗ̅ⲏ 1re col.
v 4. ⲛⲟⲩϫⲓ̈ⲛϭⲟⲛⲥ̅· ⲙⲛ̅
ⲗⲁⲁⲩ ϫⲱ ⲛ̅ⲧⲙⲉ
ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲛ̅ ⲕ̅ⲣⲓ̈ⲥⲓ̈ⲥ
ⲙ̅ⲙⲉ· ⲉⲩⲛⲁϩⲧⲉ
ⲉ̅ϩⲛ̅ⲉⲡⲣⲁ̅· ⲉⲩ
ϫⲱ ⲛ̅ϩⲛ̅ⲡⲉⲧ
ϣⲟⲩⲉⲓ̈ⲧ· ϫⲉ ⲉⲩⲛ̅
ⲛⲧⲉ ⲙ̅ⲡϩⲓ̈ⲥⲉ ⲉⲩϫ̅
ⲡⲟ ⲛⲙ̅ⲡⲉⲧϣⲟⲩ
v 5. ⲉⲓ̈ⲧ· ⲁⲩⲟⲩⲱϭⲡ̅
ⲛ̅ϩⲛ̅ⲥⲟⲟⲩϩⲉ ⲛ̅ϩⲟϥ·
ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲩⲧⲁⲗⲟ ⲛⲟⲩ
ⲛⲁⲧ ⲛ̅ϩⲁⲗⲟⲩⲥ̅·
ⲁⲩⲱ̅ ⲡⲉⲧⲛⲁⲟⲩ
ⲱⲙ ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲛ̅ ⲛⲉⲩ
ⲥⲟⲟⲩϩⲉ· ⲁϥⲟⲩⲟϭ
ⲛⲟⲩ· ⲁϥϩⲉ ⲉⲩⲑⲏ
ⲣⲓ̈ⲟⲛ· ⲁⲩⲱ̅ ⲟⲩⲉⲓ̈ⲧ
ϩ̅ⲣⲁⲓ̈ ⲛ̅ϩⲏⲧϥ·
v 6. ⲡⲉⲩⲛⲁⲧ ⲛⲁⲣ̅ ϩⲟⲓ̈
ⲧⲉ ⲛⲁⲩ ⲁⲛ· ⲁⲩⲱ
ⲛ̅ⲛⲉⲩϭⲟⲟⲗⲟⲩ ⲉ̅ⲃⲟⲗ

ϩⲛ̄ ⲛⲉⲩϩ̄ⲃⲏⲩⲉ̄·
Ⲛⲉⲩϩ̄ⲃⲏⲩⲉ̄ ⲅⲁⲣ ϩⲛ̄
ϩⲱ̄ⲃ ⲛ̄ⲁ̄ⲛⲟⲙⲓ̈ⲁ̄
v 7. ⲛⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲉ̄ⲣⲉ
ⲛⲉⲩⲟⲩⲉ̄ⲣⲏⲧⲉ ⲡⲏⲧ
ⲉⲩⲡⲟⲛⲏⲣⲓ̈ⲁ̄· ⲉⲩ
ϭⲉⲡⲏ ⲉ̄ⲡⲉⲉ̄ⲛⲉ ⲥ̄ⲛⲟϥ
ⲉ̄ⲃⲟⲗ· ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲉⲩ
ⲙⲟⲕⲙⲉⲕ ϩⲛ̄ ⲙⲟⲕ
ⲙⲉⲕ ⲛⲁⲑⲏⲧ ⲛⲉ·
Ⲟⲩⲟⲩⲱ̄ϣϥ̄ ⲙⲛ̄ ⲟⲩ
ⲧⲁⲗⲁⲓ̈ⲡⲱⲣⲓ̈ⲁ̄
ⲧⲉⲧϩⲓ̈ ⲛⲉⲩϩⲓ̈ⲟ̄ⲟⲩⲉ̄·
v 8. ⲧⲉϩⲓ̈ⲏ ⲛ̄ϯⲣⲏⲛⲏ
ⲙ̄ⲡⲟⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲥ̄·

2e col.

ⲁⲩⲱ̄ ⲙ̄ⲡ̄ϩⲁⲡ ⲁⲛ
ϩⲓ̈ ⲛⲉⲩϩⲓ̈ⲟ̄ⲟⲩⲉ̄·
Ⲛⲉⲩϩⲓ̈ⲟ̄ⲟⲩⲉ̄ ⲅⲁⲣ ϭⲟⲟ̄
ⲙⲉ ⲉ̄ⲧⲟⲩⲙⲟⲟ̄ϣⲉ
ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ̄ ⲁⲛ ⲛ̄ϯ
v 9. ⲣⲏⲛⲏ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈
ⲁ ⲡ̄ϩⲁⲡ (1) ⲥⲁϩⲱⲱϥ
ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ⲛⲉ ⲧⲁⲓ̈ⲕⲁⲓ̈ⲟⲥⲩ
ⲛⲏ ⲧⲁϩⲟⲟⲩ· ⲉ̄ⲁⲩ
ϭⲱ ⲉ̄ⲡⲟⲩⲟ̄ⲉⲓ̈ⲛ·ⲁ ⲡ
ⲕⲁⲕⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ·
Ⲁⲩϩⲩⲡⲟⲙⲓ̈ⲛⲉ ⲉⲩ
ⲟⲩⲟ̄ⲉⲓ̈ⲛ· ⲁⲩⲙⲟⲟ̄

(1) ⲁ ⲡ̄ϩⲁⲡ sans accent, *item*, plus loin, ⲁ ⲡⲕⲁⲕⲉ et, v 12, ⲁ ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲉ.

ϣⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲏⲣⲙ̄ⲧⲉ·
v 10. ⲥⲉϭⲟⲙϭⲙ̄ (1) ⲉⲧϫⲟ
ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲃⲗ̄ⲗⲉ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲥⲉⲛⲁϩⲛ̄ⲡⲟϭⲛϭ̄
ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄
ⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄
ⲥⲉⲛⲁϩⲉ ⲙ̄ⲙⲉⲉⲣ̄ⲉ
ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧϩⲛ̄ ⲧ̄
ⲡⲁϣⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲩϣⲏ·
ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛⲁⲙⲟⲩ· (2)
ⲥⲉⲛⲁⲁ̄ϣⲁϩⲟⲙ
v 11. ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲁ̄ⲣϫ̄· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩϭ̄ⲣⲟⲟ̄ⲙⲡⲉ
ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲟ̄ϣⲉ ϩⲓ̈ ⲟⲩ .
ⲥⲟⲡ· ⲧ̄ⲛⲛⲁϭⲱ
ⲉ̇ⲩϩⲁⲡ· ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ϥ̄
ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ· ⲁ̄ ⲡⲟⲩ
ϫⲁⲓ̈ ⲟⲩⲉ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲉ̄
v 12. ⲡⲟⲩⲉ̄· ⲧⲛ̄ⲁⲛⲟ
ⲙⲓⲁ̄ ⲅⲁⲣ ⲟϣ ⲙ̄ⲡⲉⲕ
ⲙ̄ⲧⲟ ⲉ̄ⲃⲟⲗ· ⲁⲩⲱ̄
ⲁ ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲉ ⲁ̄ϩⲉⲣⲁ
f° 161 ⲣ̄ⲗ̄ⲑ 1re col.
ⲧⲟⲩ ⲉ̄ⲣⲟⲛ·ⲛⲉⲛⲁ̄
ⲛⲟⲙⲓ̈ⲁ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ϩⲏ
ⲧⲛ̄· ⲁⲩⲱ̄ ⲁⲛⲉⲓ̈
v 13. ⲙⲉ ⲉ̄ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲉ·ⲁⲛ
ⲣ̄ϫⲓ̈ⲛϭⲟⲛⲥ̄·ⲁⲛϫⲓ̈
ϭⲟⲗ· ⲁⲩⲱ̄ ⲁⲛ
ⲗⲟ ⲉⲛⲟⲩⲏϩ ϩⲓ̈ ⲡⲁ

---

(1) *Sic*, = Bohaïrique; Ciasca (Borgia IC) ⲥⲉⲛⲁϭⲟⲙϭⲙ; grec ψηλαφησουσιν.

(2) Par la ponctuation, le texte s'écarte de Borgia IC et du grec qui rattachent à juste titre ⲛⲉⲧⲛⲁⲙⲟⲩ à ⲥⲉⲛⲁⲁϣⲁϩⲟⲙ.

ϩⲟⲩ ⲙ̄ⲡ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ·
Ⲁⲛϫⲱ ⲛ̄ϩⲛ̄ϫⲓ̈ⲛ
⳩ ϭⲟⲛⲥ̄· ⲁⲩⲱ̄ ⲁⲛⲣ̄
ⲁⲧⲥⲱⲧⲙ̄ ⲁⲛⲱⲱ̄·
ⲁⲩⲱ̄ ⲁⲛⲙⲉⲗⲉⲧⲁ
ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡⲉⲛϩⲏⲧ
ⲛ̄ϩⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲛ̄ϫⲓ̈ⲛ
v 14. ϭⲟⲛⲥ̄· ⲁⲩⲱ̄
ⲁⲛⲥⲁϩⲉ ⲛ̄ϩⲁⲡ ⲉ̄
ⲡⲁϩⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄ ⲁ ⲧ
ⲇⲓⲕⲁⲓ̈ⲟ̄ⲥⲩⲛⲏ (1) ⲟⲩⲉ̄·
ϫⲉ ⲁ ⲧⲙⲉ ⲱ̄ϫⲛ̄
ϩⲓ̈ ⲛⲉⲩϩⲓ̈ⲟ̄ⲟⲩⲉ̄· ⲁⲩⲱ̄
ⲙ̄ⲡⲟⲩⲉϣϭⲙ̄ϭⲟⲙ̄
ⲉ̄ⲉⲓ̈ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲓ̈ⲧⲙ̄ ⲡ̄
v 15. ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ̄· ⲁⲩⲱ̄
ⲁⲩϥⲓ̈ ⲧ̄ⲙⲉ·ⲁⲩⲱ̄
ⲁϥⲡⲉⲉ̄ⲛⲉ ⲡⲉϥϩⲏⲧ
ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲉ̄ⲧⲙ̄ⲉⲓ̈ⲙⲉ·
Ⲁ ⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲛⲁⲩ ⲙ̄
⳩ ⲡⲉϥⲣ̄ⲁ̄ⲛⲁϥ· ϫⲉ
v 16. ⲙⲛ̄ ϩⲁⲡ· ⲁϥⲛⲁⲩ
ⲁⲩⲱ̄ ⲉⲓ̈ⲥ ϩⲏⲛ̄ⲧⲉ
ⲙⲛ̄ ⲣⲱⲙⲉ·ⲁϥ
ϯ ϩ̄ⲧⲏϥ ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲉ
ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲧϣⲱⲡ
ⲉ̄ⲣⲟϥ· ⲁⲩⲱ̄ ⲁϥ
ⲃⲟⲟ̄ⲣⲟⲩ ϩⲙ ⲡⲉϥϭ̄
ⲃⲟⲓ̈· ⲁⲩⲱ̄ ⲁϥⲧⲁϫ
ⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧ̄

2e col.

v 17. ⲛⲁ·ⲁϥϯϩⲓ̈ⲱ̄ⲟⲩ (2)

(1) ⲁ ⲧⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ, sans accent ; *item* ⲁ ⲧⲙⲉ, et v 15, ⲁ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ.
(2) *Sic.* Ciasca ⲁϥϯϩⲓⲱⲱϥ.

ⲛ̄ⲧⲉϥⲇⲓⲕⲁⲓ̈ⲟ̄ⲥⲩ
ⲛⲏ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩϩⲱⲛ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲁϥϯ ⲉ̄ϫⲱϥ
ⲛⲟⲩⲡⲉⲣⲓ̈ⲕⲁⲓ̈ⲫⲁ
ⲗⲉⲁ̄ ⲛⲟⲩϫⲁⲓ̈ ⲉϩⲣⲁⲓ̈
ⲉ̄ϫⲛ̄ ⲧⲉϥⲁ̄ⲡⲉ:~

Ⲁⲩⲱ̄ ⲁϥϯϩⲓ̈ⲱⲱ̄ϥ
ⲛⲟⲩϣⲧⲏⲛ ⲛ̄
ϫⲓ̈ⲕⲃ̄ⲁ· ⲁⲩⲱ̄
v 18. ⲡⲉϥⲉⲣϣⲱⲛ ⲛ̄ⲑⲉ
ⲛⲟⲩⲧⲱⲱ̄ⲃⲉ·
ϥ̄ⲛⲁⲧⲱⲱ̄ⲃⲉ ⲛⲟⲩ
ⲛⲟϭⲛⲉϭ ⲛ̄ⲛⲉⲛϫⲁ
v 19. ϫⲉ· ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲣ̄
ϩⲟⲧⲉ ϩⲏⲧϥ̄ ⲙ̄ⲡ̄
ⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ·
ⲛ̄ϭⲓ̈ ⲛⲉⲧϩⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲛ̄
ϩⲱⲧⲡ̄· ⲁⲩⲱ̄
ⲛⲉⲧϩⲓ̈ ⲙ̄ⲙⲁⲛ̄ϣⲁ
ⲙ̄ⲡ̄ⲣⲏ ϩⲏⲧϥ̄ ⲙ̄ⲡ̄
ⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲉⲧ
ⲧⲁⲉⲓ̈ⲏⲩ:~

Ⲧⲟⲣⲅⲏ ⲅⲁⲣ ⲛⲏⲩ
ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲓ̈ⲧⲙ̄ ⲡ̄ϫⲟ
ⲉⲓ̈ⲥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲉⲓ̈ⲉ̄ⲣⲟ
ⲛ̄ϭⲟⲛ̄ⲥ· ⲉ̄ⲛⲏⲩ
v 20. ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩϭⲱⲛ̄ⲧ·ⲁⲩⲱ̄
ϥ̄ⲛⲏⲩ ⲉⲧⲃ̄ⲉ ⲥⲓ̈ⲱ̄ⲛ
ⲛ̄ϭⲓ̈ ⲡⲉⲧⲛⲟⲩϩⲙ̄·
ⲛϥ̄ⲕ̄ⲧⲟ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄
ϩⲛ̄ⲙⲛ̄ⲧϣⲁϥⲧⲉ
ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲓ̈ⲁ̄ⲕⲱⲃ̄·
v 21. ⲁⲩⲱ̄ ⲧⲁⲓ̈ ⲛⲁⲩ ⲧⲉ ⲧ

ⲇⲓ̈ⲁⲑⲏⲕⲏ ⲧⲉ ⲉ̄
ⲃⲟⲗϩⲓ̈ⲧⲟⲟⲧ ⲡⲉϫⲉ
ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ·ⲡⲁⲛⲧ̄ⲁ

ⲣ̄ⲙ̄, 1re col.

ⲉⲧϩⲓ̈ϫⲱⲕ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛⲁϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲓ̈
ⲧⲁⲁⲩ ⲉ̄ⲣⲱⲕ ⲛ̄ⲛⲉⲩ
ⲱ̄ϫⲛ̄ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄
ⲣⲱⲕ· ⲁⲩⲱ̄ ⲉ̄ⲃⲟⲗ
ϩⲛ̄ ⲣⲱϥ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲉ̄
ⲡⲉⲣⲙⲁ· ⲁ ⲡϫⲟⲉⲓ̄ⲥ (1)
ⲅⲁⲣ ϫⲟⲟⲥ ϫⲓ̈ⲛ ⲧⲉ
ⲛⲟⲩ ϣⲁ ⲉ̄ⲛⲉϩ:~

LX, v 1. ⲭⲓ̈ⲟⲩⲟ̄ⲉⲓ̈ⲛ· ϫⲓ̈ⲟⲩⲟ̄
ⲉⲓ̈ⲛ· ⲑⲓ̈ⲗⲏ̄ⲙ̄·ϫⲉ ⲁ̄
ⲡⲟⲩⲟ̄ⲉⲓ̈ⲛ ⲅⲁⲣ ⲉⲓ̈·
ⲁⲩⲱ̄ ⲁ̄ ⲡⲉⲟ̄ⲟⲩ (2) ⲙ̄ⲡ̄
ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ϣⲁ ⲉ̄ϫⲱ·

v 2. Ⲉⲓ̈ⲥϩⲏ̄ⲏⲧⲉ (3) ⲅⲁⲣ
ⲡ̄ⲕⲁⲕⲉ ⲙⲛ̄ ⲡ̄ϭⲟ
ⲥⲙ̄ ⲛⲁϩⲃ̄ⲥ ⲡ̄ⲕⲁϩ·
ⲉϫⲛ̄ ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ·
ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲇⲉ ⲛⲁϣⲁ
ⲉ̄ϫⲱ· ⲁⲩⲱ̄
Ⲡⲉϥⲉ̄ⲟ̄ⲟⲩ ⲛⲁⲟⲩⲱ̄ⲛϩ

v 3. ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲉ̄ϫⲱ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛⲉⲣⲱⲟⲩ ⲛⲁⲙⲟⲟ̄
ϣⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲩ (*sic*) ⲟⲩⲟ̄ⲉ̄ⲓⲛ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ ϩⲙ̄

v 4. ⲡⲟⲩⲛⲓ̈ⲣⲉ· ϥⲓ̈ⲉⲓ̈ⲁ̄

---

(1) Le tréma sur l'ⲓ est remplacé par un trait; *item*, v 3, dans ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

(2) L'ⲉ sans accent.

(3) L'ⲉ majuscule dans l'alignement, de dimensions moindres que les marginales,

ⲧⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲛⲱ
ⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲟⲩⲃⲁⲗ ⲛ̄
ⲧⲉⲛⲁⲩ ⲉ̄ⲛⲟⲩϣⲏ
ⲣⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲩⲥⲟⲟⲩϩ̄·
Ⲉⲓ̈ⲥϩⲏⲛ̄ⲧⲉ ⲁ̄ ⲛⲟⲩ
ϣⲏⲣⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲓ̈ ⲙ̄
ⲡⲟⲩⲉ̄· ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲟⲩ
ϣⲉⲉ̄ⲣⲉ ⲉⲩϥⲓ̈ ⲙ̄ⲙⲟ
ⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲩⲛⲁϩⲃ̄·
v 5. ⲧⲟⲧⲉ ⲧⲉⲛⲁⲛⲁⲩ·
ⲛ̄ⲧⲉⲣ̄ϩⲟⲧⲉ· ⲛ̄ⲧⲉⲣ̄

2e col.

ϣ̄ⲡⲏⲣⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩϩⲏⲧ·
ϫⲉ ⲧ̄ⲙⲛ̄ⲧⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ̄
ⲛ̄ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲛⲁ
ⲕⲟⲧⲥ̄ ⲉ̄ⲣⲟ· ⲁⲩⲱ̄
ⲧⲁⲛϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛ̄
ⲗⲁⲟⲥ· ⲁⲩⲱ̄ ⲥⲉ
v 6. ⲛⲏⲩ ϣⲁⲣⲟ ⲛ̄ϭⲓ̈ ϩⲛ̄
ⲁ̄ⲅⲉⲗⲏ ⲛ̄ϭⲁⲙⲟⲩⲗ̄·

✝
Ⲛ̄ⲥⲉϩⲟⲃⲥⲉ ⲛ̄ϭⲓ̈ ⲛϭⲁ (1)
ⲙⲟⲩⲗ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲇⲓ̈
ϩⲁⲙ·ⲙⲛ̄ ⲅⲁⲓ̈ⲫⲁⲣ·
ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲥⲁⲃⲁ ⲉⲩ
ⲉⲓ̈ⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲃ̄·ⲁⲩⲱ̄
ⲥⲉⲛⲁⲉⲓ̈ⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲗⲓ̈ⲃⲁ
ⲛⲟⲥ· ⲙⲛ̄ ⲡⲱⲛⲉ
ⲙ̄ⲙⲉ· ⲛ̄ⲥⲉⲧⲁϣⲉⲟ̄
ⲉⲓ̈ϣ ⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩϫⲁⲓ̈
v 7. ⲙ̄ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ· ⲛ̄ⲧⲉ
ⲛⲉⲥⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄

(1) ⲛϭⲁ sans accent.

ⲕⲛⲁⲁⲣ ⲥⲱⲟⲩϩ̄·
ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲟⲉⲓ̈ⲗⲉ ⲛ̄ⲛⲁ
ⲃⲉⲱⲑ ⲉⲓ̈ ⲛⲉ· ⲛ̄ⲥⲉ
ⲧⲁⲗⲉ ⲇⲱⲣⲟⲛ ⲉϩ
ⲣⲁⲓ̈ ⲉϥϣⲏⲛ ⲉϫⲙ̄
ⲡⲁⲑⲩⲥⲓ̈ⲁⲥⲧⲏⲣⲓ̈
ⲟⲛ· ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲏⲓ̈
ⲙ̄ⲡⲁϣⲗⲏⲗ ⲛⲁ
ϫⲓ̈ⲉ̄ⲟ̄ⲟ̄ⲩ· ⲡⲁⲏⲓ̈ ⲅⲁⲣ
ⲉⲩⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ̄ⲣⲟϥ
ϫⲉ ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉϣⲗⲏⲗ
ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ·

v 8. ⳨ Ⲛⲓ̈ⲙ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲉⲧϩⲏⲗ
ⲉ̄ϫⲱⲓ̈ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲓ̈ⲛ̄
ⲗⲟⲟ̄ⲗⲉ· ⲁⲩⲱ̄
ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲓ̈ϭ̄ⲣⲟⲟⲙ
ⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩϣⲏ

II. Fragments de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire et du musée Britannique.

M. Lacau a eu la grande obligeance de nous communiquer la copie d'un fragment d'Isaïe conservé à l'Institut français d'archéologie orientale au Caire, et de nous autoriser à le publier. C'est un feuillet portant au verso, le chiffre ⲉ̄ (fin du cinquième cahier) et contenant Isaïe XXXV,2-XXXVI,8. Comme nous l'avons constaté dans nos « Recherches sur les fragments complémentaires de la collection Borgia », il appartient au groupe Borgia XXVI et, par conséquent, au même manuscrit que les nos A-D, F de notre publication actuelle.

Pour compléter cette série des fragments sahidiques

encore inédits d'Isaïe, nous y ajoutons Isaïe LXI, 1-3, d'après Or. 3579 A (15) du Musée Britannique.

A notre connaissance, Is. XXXV,2-XXXVI,8 n'a pas encore été publié en sahidique ; LXI, 1-3 se lit dans Ciasca, II, p. 246-247, d'après Borgia IC, avec une variante.

A. Fragment de l'Institut français au Caire.
Isaïe XXXV, 2-XXXVI, 8.

Un feuillet complet avec quelques déchirures qui ont fait disparaître une partie des marges supérieures et inférieures et quelques lettres du texte.

Voir la description du manuscrit dans nos « Recherches », Borgia XXVI.

R° 1re col.

XXXV, v 2. ⲟⲩ ⲙ̄ⲡ̄ⲗⲓ̈ⲃⲁⲛⲟⲥ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ⲧⲁⲓⲟ̄ ⲙ̄ⲛ̄
ⲕⲁⲣⲙⲏⲗⲟⲥ· ⲁⲩⲱ̄
ⲡ̄ⲗⲁⲟⲥ (1) ⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉ̄
ⲡⲉⲟ̄ⲟⲩ ⲙ̄ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ·
ⲙⲛ̄ ⲡ̄ϫⲓ̈ⲥⲉ ⲙ̄ⲡ̄
ⲛⲟⲩⲧⲉ :·~

v 3. ϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲛ̄ϭⲓ̈ϫ ⲉⲧ
ⲥⲏϭ· ⲙⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲁⲧ

v 4. ⲉⲧⲃ̄ⲏⲗ ⲉ̄ⲃⲟⲗ· ⲡⲁ
ⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ̈ ⲛⲛ̄ϩⲏⲧ
ϣⲏⲙ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲩϩⲏⲧ·
ϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄
ϩⲟⲧⲉ :·~
Ⲉⲓ̈ⲥ ϩⲏⲏⲧⲉ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲛⲁⲧⲱⲱ̄ⲃⲉ
ⲛⲟⲩϩⲁⲡ· ⲁⲩⲱ̄
ϥ̄ⲛⲁⲧⲱⲱ̄ⲃⲉ ⲛⲁⲩ·

(1) *Sic.*, gr. ο λαος μου ; Tattam ⲡⲁⲗⲁⲟⲥ.

ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉⲧⲛⲏⲩ
v. 5 ⲛ̄ϥⲧⲟⲩϫⲟⲛ· ⲧⲟ
ⲧⲉ ⲛ̄ⲃⲁⲗ ⲛⲛ̄ⲃ̄ⲗ̄
ⲗⲉ ⲛⲁⲟⲩⲱⲛ· ⲁⲩⲱ̄
ⲙ̄ⲙⲁⲁ̄ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲗ
ⲛⲁⲥⲱⲧ̄ⲙ̄ [: ~]
v 6. Ⲧⲟⲧⲉ ⲛ̄ϭⲁⲗⲉ ⲛⲁϫⲓ̈
⳦ ⲃⲟϭ̄ⲥ̄ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩ̄ⲉ̄
ⲓ̈ⲟⲩ̄ⲗ̄· ⲁⲩⲱ
ⲡ̄ⲗⲁⲥ ⲛⲛ̄ϭⲁϫⲉ
ⲗⲁⲥ ⲛⲁⲥⲟⲟⲩⲧⲛ̄·
ϫⲉ ⲁⲩⲙⲟⲟⲩ ⲥⲱⲕ
ϩⲓ̈ ⲡ̄ϫⲁⲓ̈ⲉ̄· ⲁⲩⲱ̄ ⲟⲩ
ⲉⲓ̈ⲁ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲕⲁϩ ⲉϥⲟ̄
v 7. ⲃⲉ· ⲁⲩⲱ̄ ⲡ̄ⲙⲁ
ⲉ̄ⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲏ
ⲧϥ̄ ⲛ[ⲁⲣ̄ ϩ]ⲉⲗⲟⲥ· ⲁⲩⲱ̄
[ⲟ]ⲩⲡ[ⲩⲅⲏ ⲙ̄]ⲙⲟⲟⲩ
[ϩⲛ̄ ⲟ]ⲩ ⲕⲁϩ [ⲛ]ⲉⲓ̈ⲃⲉ·
2e col.
ϥ̄ⲛ[ⲁ]ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ
ⲛ̄ϭⲓ̈ ⲟⲩⲟⲩⲏⲟϥ ⲛ̄ϩⲁ
ⲗⲏⲧ· ⲁⲩⲱ̄ ϩⲉⲛⲣ̄
ⲥⲱ ⲛⲟϩⲉ :~
Ⲟⲩⲛ̄ ϩⲉⲛⲕⲁϣ· ⲙⲛ̄
ϩⲛ̄ϩⲉⲗⲟⲥ ⲛⲁϣⲱ
v 8. ⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ· ⲥⲉⲛⲁ
ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ̄ⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲧⲉ
ϩⲓ̈ⲏ ⲉⲧⲧⲃ̄ⲃⲏⲩ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲉ̄ⲧⲟⲩⲁ̄ⲁⲃ· (1)

(1) Gr. : v 7b, επαυλεις (+ ποιμνιων Γ) καλαμου (ποιμνιῶν ℵ οι γ' καλαμον Qmg) και ελη (pr. ποιμνιων Qmg vid); v 8, εσται εκει οδος καθαρα, και οδος αγια κληθησεται. Swete, *The Old Testament in Greek*, *ad h. l.*; Tattam : ϩⲁⲛⲥⲏⲃⲓ ⲛⲧⲉ ϩⲁⲛⲉⲥⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛⲕⲁϣ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛϩⲉⲗⲟⲥ· ⲉϥⲉϣⲱⲡⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛϫⲉ ⲟⲩⲙⲱⲓⲧ ⲉϥⲟⲉⲃⲓⲛⲟⲩⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲩⲉⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡⲓⲙⲱⲓⲧ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ.

ⲛ̄ⲛⲉ ⲁ̄ⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲛ
ⲉⲓ̈ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡ̄ⲙⲁ ⲉ̄
ⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ· ⲟⲩⲇⲉ
ⲛ̄ⲛⲉ ϩⲓ̈ⲛ ⲛⲁⲕⲁⲑⲁⲣ
ⲧⲟⲛ ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ·
ⲛⲉⲧϫⲟⲟ̄ⲣⲉ ⲇⲉ ⲉ̄
ⲃⲟⲗ ⲛⲁⲙⲟⲟ̄ϣⲉ ϩⲓ̈
ϫⲱϥ· ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲩ
v 9. ⲡ̄ⲗⲁⲛⲁ· ⲁⲩⲱ
ⲛ̄ⲛⲉ ⲙⲟⲩⲓ̈ ϣⲱⲡⲉ
ⲙ̄ⲙⲁⲩ· ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉ
ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲑⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ
ⲙ̄ⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ ⲁ̄ⲗⲉ
ⲉ̄ϫⲱⲥ· ⲟⲩⲇⲉ
ⲛ̄ⲛⲉⲩϩⲉ ⲉ̄ⲣⲟⲟⲩ ⲙ̄
ⲙⲁⲩ· ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲉⲛⲁ
ⲙⲟⲟ̄ϣⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ̄
v 10. ⲉ̄ⲁⲩⲥⲟⲧⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄
[ⲉ]ⲩⲥⲟⲟⲩϩ̄ :

Ⲥⲉⲛⲁⲕⲟⲧⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ
ⲡ̄ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲛ̄ⲥⲉⲉⲓ̈ ⲉ̄ⲥⲓ̈
ⲱⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲛⲟϥ·
ⲁⲩⲱ̄ ⲉ̄ⲣⲉ ⲡⲟⲩⲛⲟϥ
ⲛ̄ϣⲁ̄(*sic*) ⲉ̄ⲛⲉϩ ϩⲓ̈ϫⲛ̄
ⲧⲉⲩⲁⲡⲉ· ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ
[ⲅⲁⲣ] ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩⲓ̈
[ϫⲱ]ⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲟⲩ

V° 1re col.

ⲛⲟ[ϥ ⲙⲛ̄ ⲡ̄ⲧⲉ]ⲗⲏⲗ
ⲛⲁⲧⲁϩⲟⲟⲩ· ⲁ ⲧ
ⲗⲩⲡⲏ ⲡⲱⲧ· ⲙ̄ⲛ
ⲡⲉⲙⲕⲁϩ ⲛ̄ϩⲏⲧ·
ⲙⲛ̄ ⲡⲁϣⲁϩⲟⲙ·

XXXVI, v 1. Ⲁⲩⲱ̅ ⲁⲥϣⲱⲡⲉ
ϩⲛ̅ ⲧ̅ⲙⲉϩⲙⲛ̅ⲧⲁϥ
ⲧⲉ ⲛ̅ⲣⲟⲙⲡⲉ· ⲉ̅ⲣⲉ
ⲉ̅ⲍⲉⲕⲓ̈ⲁ[ⲥ ⲟ ⲛ]ⲣ̅ⲣⲟ
ⲁ̅ ⲥⲉⲛⲛⲁⲭⲏⲣⲉⲓ̈ⲙ (1)
ⲉⲓ̈ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲡⲣ̅ⲣⲟ ⲛ̅
ⲛⲁⲥⲥⲩⲣⲓ̈ⲟⲥ· ⲉ̅ϫⲛ̅
ⲙ̅ⲡⲟⲗⲓ̈ⲥ ⲛ̅ϯⲟⲩ
ⲇⲁⲓ̈ⲁ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ· ⲁⲩⲱ̅
v 2. ⲁϥϫⲓ̈ⲧⲟⲩ· ⲁⲩⲱ̅
ⲁϥϫⲟⲟⲩ ⲛ̅ϭⲓ̅ ⲡⲣ̅
ⲣⲟ ⲛ̅ⲛⲁⲥⲥⲩⲣⲓ̈ⲟⲥ
ⲛ̅ϩ̅ⲣⲁⲯⲁⲕⲏⲥ·
ⲉ̅ⲃⲟⲗϩⲛ̅ ⲗⲁⲭ[ⲓⲥ]
ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ̅ⲑⲓ̅ⲗⲏⲙ ϣⲁ
[ⲉ]ⲍⲉⲕⲓ̈ⲁⲥ ⲡⲣ̅ⲣⲟ ⲙⲛ̅
ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̅ϭⲟⲙ· ⲁⲩⲱ̅
ⲁϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ̅ ϩⲛ̅
ⲧϥ̅ⲟ ⲛⲧⲕⲟⲗⲩⲙ
ⲃⲏⲑⲣⲁ ⲉⲧϩ̅ⲣⲁⲓ̈
ϩⲓ̈ ⲧⲉϩⲓ̈ⲏ ⲛⲧⲥⲱ
ϣⲉ ⲙ̅ⲡⲣⲁϩⲧ̅·
v 3. Ⲁⲩⲱ̅ ⲁ̅ ⲉ̅ⲗⲓ̈ⲁⲕⲓ̈ⲙ
ⲉⲓ̈ ⲉ̅ⲃⲟ̅ⲗ ⲛⲁϥ· ⲡ̅ϣⲏ
ⲣⲉ ⲛ̅ⲭⲉⲗⲕⲓ̈ⲁⲥ
ⲡⲟⲓ̈ⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ·
ⲙⲛ̅ ⲡ̅ⲥⲟⲙⲛⲁⲥ
ⲡⲉⲅⲣⲁⲙⲙⲁ
ⲧⲉⲩⲥ̅· ⲙⲛ̅
Ⲓⲱ̅ⲁⲭⲁⲍ ⲡ̅ϣⲏ
ⲣⲉ ⲛⲁⲥⲁⲫ [ⲡ̅]ϩⲩ
ⲡⲟⲙⲛⲏ[ⲙⲁ]

(1) ⲭⲏ, d'une lecture douteuse ; Tattam ⲥⲩⲛⲁⲭⲏⲣⲓⲙ.

2e col. ⲉ̅

ⲧⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲥ·
v 4. Ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲉ ϩ̅ⲣⲁⲯⲁ
ⲕⲏⲥ ⲛⲁⲩ· ϫⲉ ⲁ
ϫⲓ̈ⲥ ⲛⲉ̅ⲍⲉⲕⲓ̈ⲁⲥ
ϫⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡ̅
ⲛⲟϭ ⲛ̅ⲣ̅ⲣⲟ ϫⲱ ⲙ̅
ⲙⲟⲟⲩ· ⲡ̅ⲣ̅ⲣⲟ ⲛ̅
ⲛⲁⲥⲥⲩⲣⲓ̈ⲟⲥ· ϫⲉ ⲉ̅
ⲣⲉ ϩ̅ⲧⲏⲕ ⲕⲏ ⲉ̅ⲛⲓ̈ⲙ·
v 5. ⲙⲏ ϣⲁⲣⲉ ⲙ̅ⲗⲁϩ
ⲥⲱⲣ ⲉ̅ⲃⲟⲗ· ϩⲛ̅ ϣⲟϫ
ⲛⲉ· ⲛ ϣⲁϫⲉ
ⲛ̅ⲥⲡⲟⲧⲟⲩ :·~

Ⲧⲉⲛⲟⲩ ϭⲉ ⲛ̅ⲧⲁⲕ
ⲕⲁϩⲧⲏⲕ ⲉ̅ⲛⲓ̈ⲙ·
ϫⲉ ⲛ̅ⲅ̅ⲥⲱⲧⲙ̅ ⲛⲁⲓ̈
v 6. ⲁⲛ· ⲉⲓ̈ⲥ ϩⲏⲛ̅

Ⲧⲉ ⲉⲕⲕⲁϩⲧⲉ ⲉⲡ
ϭⲉⲣⲱⲃ̅ ⲛ̅ⲕⲁϣ
ⲉⲧ̣ⲡⲟⲩ̅ⲥ ⲉϫⲛ̅ ⲕⲏ
ⲙⲉ· ⲡⲁⲓ̈ ⲉϣⲁⲣⲉ
ⲟⲩⲁ ⲧⲁϫⲣⲟϥ ⲉ̅ϫⲱϥ
ϥ̅ⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉ̅ϩⲟⲩⲛ̅
ⲉ̅ⲧ[ⲉ]ϥϭⲓ̈ϫ· ⲧⲁⲓ̈
ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̅ⲫⲁⲣⲁⲱ̅
ⲡ̅ⲣ̅ⲣⲟ ⲛ̅ⲕⲏⲙⲉ·
ⲙⲛ̅ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓ̈ⲙ ⲉⲧ
ⲛⲁϩⲧⲉ ⲉ̅ⲣⲟϥ : ~

v 7. Ⲉϣϫⲉ ⲧⲉⲧⲛ̅ϫⲱ
ⲇⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲥ· ϫⲉ
ⲛ̅ⲧⲁⲛⲕⲁϩⲧⲉ ⲉⲡ
ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ·
v 8. ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲧⲱϩ ⲙⲛ̅

ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲡⲣ̅ⲣⲟ
ⲛ̅ⲛⲁⲥ[ⲥⲩ]ⲣⲓ̈ⲟⲥ· ⲁϯ *(sic)*
ⲛⲏ[ⲧⲛ̅] ⲛ̅ϣ[ⲟ ⲛ]ϩ̅
ⲧ[ⲟ·] ⲉϣϫⲉ [ⲟⲩⲛ̅ ϣ̅ϭⲟ]ⲙ

B. Musée Britannique Or. 3579 A (15). Crum Cat., 49. Isaïe LXI, 1-3.

Ce fragment, qui contient, au verso, Job XXVII, 11-14, est décrit en ces termes dans le catalogue de M. Crum, n° 22 : « Or. 3579 A (15). — Parchment ; the lower, inner corner of a leaf; $8\frac{1}{2} \times 6\frac{3}{4}$ in. The text, in two columns, is written in a regular upright hand (*cf.* Ciasca, I., tab. XI.). Initials and stops are in red. It is from a Lectionary. From Aḫmîm [Budge]. » Cf. *ibid.* n° 49.

LXI, v 1. ⲉⲓϣ [ⲛ̅ⲟⲩⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ]
ⲛ̅ⲛⲉⲭ[ⲙⲁ̈ⲗⲱⲧⲟⲥ·]
ⲁⲩⲱ ⲟⲩ[ⲕⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲛ̅]
v 2. ⲃ̅ⲗⲗⲉ· ⲉ[ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲩ]
ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲉⲥ[ϣⲏⲡ ⲙ̅ⲡ]
ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ· ⲁⲩⲱ [ⲟⲩϩⲟⲟⲩ]
ⲛ̅ⲧⲟⲩⲉⲓⲟ̅· ⲉⲡⲁⲣⲁⲕⲁ
ⲗⲉⲓ ⲛ̅ⲛⲉⲧⲣ̅ϩⲏⲃⲉ
v 3. ⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲉ̅ϯ ⲛ̅ⲟⲩⲉⲟⲟⲩ·
ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̅ⲟⲩⲱ̅ⲕⲙ̅ ⲛ̅
ⲛⲉⲧⲣ̅ϩⲏⲃⲉ ⲉ̅ϫⲛ̅ ⲥⲓ̈
ⲱⲛ· ⲉⲡⲙⲁ ⲇⲉ ⲛ̅ⲟⲩ
ⲕⲉⲣⲙⲉⲥ· ⲟⲩⲥⲟϭⲛ̅ ⲛ̅ⲟⲩ
ⲛⲟϥ (1)· ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲥⲧⲟⲗⲏ
ⲛⲉⲟⲟⲩ· ⲉⲡⲙ[ⲁ]
Ⲛⲟⲩⲙ̅ⲕⲁϩ ⲛ̅ϩⲏⲧ·[ⲁⲩⲱ ⲥⲉ]
ⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟ[ⲟⲩ]

Ad. Hebbelynck.

---

(1) Ciasca ⲛⲟⲩⲥⲟϭⲛ ⲛⲟⲩⲛⲟϥ ⲛⲛⲉⲧⲣϩⲏⲃⲉ.

Additions et corrections.

P. 179, l. *ult.*, au lieu de (inédit), lire (XI, 5-XVI, 10, publié par Lacau, *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIII, d'après un fragment de l'Institut français au Caire).

P. 188, note 2, après 1C, lire *item* Lacau, *Rec.* XXIII, d'après le fragment du Caire.

P. 189, note 2, après bohaïrique, lire *item* Lacau.

Is. III, 5, au lieu de ⲧⲁⲓⲏⲩ, lire ⲧⲁϊⲏⲩ; III, 9, au lieu de ⲁ̄ ⲡϣⲓⲛⲉ, lire ⲁ ⲡϣⲓⲛⲉ; III, 11, au lieu de ⲙⲡⲁ, lire ⲙ̄ⲡⲁ; III, 24, au lieu de ⲉ̄ⲡⲙⲁ, lire ⲉⲡⲙⲁ.

La finale indo-européenne [1]

C'est à Ferdinand de Saussure que l'école linguistique française doit son origine et son caractère. L'enseignement du maître génevois à l'École des Hautes Études n'a duré que neuf années (2), mais ce temps lui a suffi pour imprimer aux travaux des comparatistes français une direction et une méthode propres. Nulle part l'influence de son génial *Mémoire* n'a été plus profonde ni plus durable et il règne parmi ses disciples une unité de doctrine et de conception qui les rend en quelque sorte solidaires les uns des autres. M. Gauthiot est à coup sûr un linguiste fort original, son livre *La Fin de mot* à lui seul en témoignerait, si la preuve n'était déjà faite par de nombreuses publications; néanmoins, pour peu que l'on scrute le fond de ses idées, c'est à M. Meillet, à M. Vendryes, à ses autres collègues de Paris et en fin de compte à F. de Saussure que l'on se trouve ramené. Le fond commun sur lequel tous ont travaillé, c'est le *Mémoire sur le système primitif des voyelles ;* mais la veine est si riche que depuis plus d'une génération des savants de première valeur la

---

(1) Cf. R. Gauthiot, *La fin de mot en indo-européen*. Paris, P. Geuthner, 1913, in-8, 229 pp.

(2) Voir A. Meillet, *Ferdinand de Saussure* (dans l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études* 1913-1914).

creusent sans l'épuiser et sans avoir l'air de se répéter jamais dans l'exposé de leurs trouvailles.

On ne s'étonnera donc pas qu'en discutant M. Gauthiot nous soyons amené fréquemment à prendre à partie M. Meillet ; et M. Gauthiot lui-même se cache moins que personne d'avoir subi l'influence du maître (1). La base de toute la recherche est la théorie du mot dans l'*Introduction* de M. Meillet (2). Mais, nous le répétons, M. Gauthiot y a mis du sien. Doué de cette faculté de vision qui fait apparaître aux yeux de l'imagination, aux sens de perception intérieure les réalités du monde des idées, l'auteur nous détaille les particularités de l'indo-européen avec la vigueur de dessin et la netteté d'appréciation que d'autres mettraient à la description d'un idiome vivant. Il en résulte que M. Gauthiot caractérise maintes fois avec une rare sureté d'expressions des procès et des phénomènes déjà mille fois décrits, mais qui n'avaient pas toujours été exposés en fonction du système phonétique de la langue-mère. Parfois aussi un lecteur peu habitué à sauter immédiatement aux conclusions indo-européennes d'un fait ou d'une appréciation sera arrêté par la concision excessive de la formule employée. Qu'il ne se désespère cependant pas ; M. Meillet lui-même avoue que l'ouvrage de M. Gauthiot « n'est pas facile à lire » (3) et qu'il « devra être étudié avec attention ». Nous nous essayerons à en donner quelque idée dans les pages qui suivent, mais cela sans aucune prétention d'épuiser en un mince article le fond si substantiel de l'ouvrage.

---

(1) Cf. *La fin de mot*, p. 8.

(2) *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 3e éd. (1912), p. 116 et suiv.

(3) Compte rendu dans *Bulletin de la société linguistique* de Paris XVIII, p. CXCVIII-CCII.

L'indo-européen différait considérablement de toutes les langues que nous connaissons, tant des idiomes appartenant à d'autres familles linguistiques que des langues indo-européennes dérivées. Ce qui rend le grec en somme si difficile, ce qui fait que les langues anciennes dites « synthétiques » sont d'un abord si malaisé pour nous autres modernes, c'est ce que ces langues ont hérité de l'indo-européen. Quand à ce fond proëthnique viennent s'ajouter des particularités inhérentes aux langues non aryennes de l'Inde, comme c'est le cas pour le sanscrit, les difficultés s'accumulent au point d'épouvanter un bon nombre d'aspirants indianistes. En quoi consiste donc cette originalité de l'indo-européen ? Dans la syntaxe, bien entendu, mais cette syntaxe même est conditionnée par la morphologie, qui à son tour présente les rapports les plus étroits avec la phonétique. Si bien que tout concourt à faire de l'indo-européen un ensemble homogène différant des autres langues non seulement dans son plan général, mais encore dans chaque détail. Cela étant, le mot indo-européen aura sa physionomie propre, nettement distincte de celle du mot dans les autres familles. En effet, M. Meillet le définit un élément impénétrable, autonome, significatif par lui-même (1). Les deux premiers termes caractérisent le mot indo-européen : en français, par exemple, M. Meillet nous l'explique, le mot n'est ni impénétrable ni autonome. Et en cela, ajoute M. Gauthiot (p. 10), l'indo-européen « est vraiment seul de son espèce pour autant que l'on sache ».

La démonstration de cette proposition suppose que l'on passe en revue tous les idiomes connus et M. Gauthiot

(1) *Introduction*, 3e éd., p. 339 et suiv.

nous prouve dans son premier chapitre, que ni le sémitique, ni le bantou. ni les langues turco-tatares ne présentent malgré leurs divergences, rien qui les rapproche de l'indo-européen. Si nous trouvons des règles d'accord (par exemple en sémitique et en bantou), elles sont subordonnées à des lois très rigides pour l'ordre des mots; et là où la fonction grammaticale n'est indiquée, comme en turco-tatar, que pour un seul des éléments de la phrase, les autres s'y rattachant non par accord, mais par simple juxtaposition, les mots n'ont pas plus d'individualité que les termes d'un composé sanscrit. M. Gauthiot se meut avec une grande aisance sur ce terrain de la linguistique très générale et nullement superficielle, puisqu'il fait en somme de la syntaxe comparée du bantou, du sémitique, du turco-tatar et de l'indo-européen ; incidemment interviennent le finno-ougrien et les idiomes américains. Pour beaucoup de comparatistes, c'est avec quelque envie qu'ils considéreront l'étendue du terrain embrassé et la profondeur des recherches entreprises par M. Gauthiot : tout le monde n'a pas cette compétence universelle ! Heureusement, les langues modernes ou le vieux français donnent souvent des exemples aussi frappants que ceux du bantou ou de l'arabe. On peut regretter cependant l'absence d'un point de vue à notre avis essentiel. Si l'indo-européen est la langue où le mot a l'« autonomie » la plus caractéristique, comment apprécier la composition nominale qui se retrouve à divers égards identique en sanscrit, en grec et en germanique, pour ne pas parler des autres langues ?

Les rapports de la composition avec la syntaxe ont été étudiés par M. Jacobi dans *Compositum und Nebensatz*, mince ouvrage rempli d'idées et dont M. Gauthiot eût pu,

semble-t-il, faire usage pour achever de caractériser l'indo-européen. Quand M. Meillet (*Introduction*, 3e éd., p. 340) met en parallèle le grec λέλοιπας et le français *tu as laissé*, il a beau jeu de comparer au point de vue de l'« impénétrabilité » un mot simple et un mot composé. M. Gauthiot, lui, semble avoir voulu éviter les difficultés qu'il pouvait rencontrer à propos de la composition et cela par un moyen très facile, en employant « mot » toujours dans le sens de « mot simple ». Mais si l'on considère que M. Jacobi conclut à une grande ressemblance entre l'indo-européen et les langues ouralo-altaïques (*ouvr. cit.*, p. 111), on se demandera si les différences signalées entre l'indo-européen et tous les autres idiomes sont bien aussi accusées que le prétend M. Gauthiot. Même si l'indo-européen dont il s'agit était une langue purement flexionnelle, sans adverbes ni conjonctions ni mots invariables — ce que M. Gauthiot n'admettra pas puisqu'il fait allusion au sandhi spécial des préverbes (p. 6-7) — il faudrait encore prendre position quant à l'usage de la composition dans la phrase nominale du sanscrit. M. Gauthiot me répondra que la prépondérance du style nominal en sanscrit est un fait récent, que les Brāhmaṇas et le Mahābhārata emploient beaucoup plus la phrase verbale que la phrase nominale (1). Sans doute ; mais cela n'empêche pas une phrase sanscrite comme *tasya ca gṛhe... pūrvapuruṣopārjitā tulāsīt* (Pañcatantra I, 21) littéralement « dans sa maison il y avait une balance que s'était procurée antérieurement un homme », d'être justifiée au point de vue indo-européen,

(1) Cf. J. Bloch, *La phrase nominale en sanskrit*, Mém. soc. ling., XIV, p. 27-96.

tout comme un composé grec βατραχομυομαχία ou comme le fantaisiste λεπαδοτεμαχοσελαχο ... πτερύγων d'Aristophane (Eccles. 1168-1175), au moins comme conséquences extrêmes d'un procédé légitime partout. Or, je ne vois pas la différence essentielle qu'il y aurait entre ces formations et la série osmanlie *Xaṭay memleketi daru 'ssalṭanesi Pekinde* « à Pékin, la capitale de l'empire de Chine » (Gauthiot, p. 31), où l'élément *-de* (locatif) sert pour *daru 'ssalṭanesi* aussi bien que pour *Pekin*. Le composé est une petite phrase ou proposition de deux mots dont les relations sont indiquées par leur position respective, tout comme dans l'état construit du sémitique, car l'élément flexionnel qui le termine sert à rattacher le composé à la phrase plus générale dont il est un membre. Si en sanscrit la composition joue un rôle considérable, il est possible que ce soit par un développement tardif et sous l'influence de langues non indo-européennes. Mais l'essence même de la composition, la juxtaposition de deux thèmes dont le premier n'a aucun élément flexionnel, est quelque chose d'indo-européen. Or en quoi un thème diffère-t-il d'un élément dépourvu d'indice grammatical dans une phrase turco-tatare ?

En réalité, l'indo-européen se présente à nous avec un bon nombre d'éléments contradictoires et incohérents, dont il faut désespérer peut-être de faire jamais la synthèse. Dans toutes les langues les « antinomies linguistiques » se rencontrent nombreuses et elles sont souvent malaisées à justifier. Il y a des restes fossiles de systèmes flexionnels abolis depuis longtemps, comme les verbes irréguliers ; ailleurs le mélange de deux dialectes ou de deux couches linguistiques différentes met en contact des éléments fort hétérogènes, archaïsmes de la langue poé-

tique, mots dits savants en roman, prâcritismes en sanscrit, suffixes romans accolés à des mots germaniques en anglais (1). L'amalgame de ces éléments divers peut être plus ou moins homogène et rien ne nous garantit que nous aurons restitué un indo-européen plus vrai et plus pur le jour où notre langue-mère formera un système cohérent dans toutes ses parties. Nous venons de citer le cas des composés. M. Meillet pense que « la composition nominale semble être un reste d'un temps où la flexion ne s'était pas encore constituée » (2). Il reconnaît donc implicitement l'antinomie que nous venons de signaler et il s'efforce de l'écarter en recourant à l'hypothèse facile d'un résidu du pré-indo-européen. Mais il n'est nullement certain que la difficulté se ramène à une question de date. Laissons de côté le sanscrit où la composition sous sa forme classique est suspecte d'avoir été influencée par d'autres parlers. Il reste qu'en grec, en latin, en germanique, en slave, pour ne rien dire des autres idiomes, la composition est plus ou moins développée, mais apparaît partout soit comme un procédé vivant du langage soit comme un élément dont la décadence est récente. Ce n'est donc pas un débris erratique de l'indo-européen, comme par exemple dans la plupart des langues germaniques modernes la flexion nominale. Dans un bon nombre de rameaux indo-européens, les noms propres attestent de la façon la plus claire l'existence courante

---

(1) Sur le langage artificiel en dehors de la littérature écrite, cf. J. Paulhan, *Les hain-teny merinas* (d'après *Bull. soc. ling.*, XVIII, p. CCCLVII) : « Pour le Mérina, il y a deux sortes de langage : le langage simple ... et d'autre part le langage supérieur, noble, recherché, le langage qui est une étude et une science ; c'est la langue des chansons, des hain-teny et des proverbes. »

(2) *Bull. soc. ling.*, XVIII, p. CCXIV.

chez les Indo-Européens du type *bahuvrīhi*. Si donc par ses origines la composition appartient à une époque encore antérieure à la flexion, elle n'en a pas moins subsisté comme procédé régulier et usuel jusqu'à l'époque où l'indo-européen était cette langue à morphologie luxuriante dont le sanscrit védique nous permet de nous faire une idée. L'hypothèse de son ancienneté relative ne nous apprend donc rien que nous ne savions déjà.

Une autre antinomie tout aussi frappante et à notre avis aussi irréductible est celle du ton et de l'ablaut. Le ton musical du sanscrit et du grec, le rythme quantitatif des langues anciennes, attesté par les ressemblances entre la métrique védique et les mètres alcaïques ou saphiques en grec (1), les vraisemblances très fortes qu'a fait valoir M. Vendryes en faveur d'un *ton* en latin (2), l'explication de la loi de Verner par M. Gauthiot (3), tout ce faisceau de faits concordants donne à l'hypothèse d'une accentuation musicale en indo-européen un ensemble de vraisemblances qui a paru suffisante pour exclure d'une manière absolue l'hypothèse contraire. D'autre part, il est un grand nombre de cas où la forme réduite de la racine coïncide avec un déplacement de l'accent vers la fin du mot, du type skr. *didéça* : *didiçimá* équivalent à ags. *tāh* : *tigum*, skr. *ēmi* : *imás*, *sr̥játi* comparé à *bhárati*, φυγεῖν, λιπεῖν à φεύγω, λείπω, les participes en *-tó-*, etc. Cette loi comporte beaucoup d'exceptions comme l'a fait remarquer M. Meillet (4), sur-

---

(1) Cf. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, p. 151 et suiv.

(2) Vendryes, *Recherches sur l'histoire et les effets de l'intensité initiale en latin*, Ie partie, ch. II et V.

(3) Gauthiot, *Mém. soc. ling.*, XI, p. 193 et suiv.

(4) Meillet, *Recherches sur le génitif-accusatif en vieux-slave*, p. 179.

tout dans la dérivation. Mais tout le monde est d'accord pour admettre que le sanscrit lui-même, qui est le témoin le plus autorisé de l'accent indo-européen, n'a pas conservé partout cet accent intact ; les inconséquences de la tradition védique suffisent à nous mettre en défiance. De plus, l'ablaut du sanscrit avec guṇa et vṛddhi n'est plus l'apophonie indo-européenne quoiqu'il en ait gardé bien des traits. Par suite, on n'aura le droit de donner comme exceptions certaines que des cas du type *vṛ́kas*, λύκος, got. *wulfs*, où la coïncidence de l'accent indo-européen et de la racine réduite est hors de doute. Les instances contraires (skr. *devás* = i. e. **deiwós* ou **doiwós*) ne seraient probantes que si nous pouvions formuler de façon positive les rapports entre la réduction vocalique et la place de l'accent. Or on sait qu'il n'en est rien. Dès lors nous sommes en présence d'une antinomie ou plutôt d'une série d'antinomies fort intéressantes, mais impossibles à réduire. **wl̥q^u̯os*, accentué sur l'initiale, était indo-européen comme **tn̥tós* et l'on n'a pas de raison de croire, que la cause qui fait apparaître *l̥* dans le premier soit autre que celle qui produit *n̥* dans le second. Ce serait donc l'accent et celui-ci nous est attesté comme un ton musical dès le premier moment où nous parvenons à le saisir. M. Meillet, et à sa suite M. Gauthiot s'attachent au coté morphologique de l'apophonie. Dans son *Introduction* (1), le premier écarte la question de l'origine des alternances vocaliques comme étant du pré-indo-européen. Ce point de vue est parfaitement justifié et nous n'aurions rien à dire si l'on s'en tenait là. M. Gauthiot va plus loin et déclare que « le ton indo-européen avait une valeur mor-

(1) 3e éd., p. 124.

phologique mais aucun effet phonétique connu » (1). Ceci n'est plus admissible, car si l'on recherche les effets de la place du ton, on abandonne l'étude de l'indo-européen à son stade ultime pour le considérer dans son développement historique et par suite il ne suffit plus de nier l'antinomie que nous avons signalée pour la faire disparaître. De plus le terme de « ton » devient imprudent dès que l'on remonte plus haut que la phase dernière de la langue-mère.

On vient de voir que M. Gauthiot insiste sur la valeur morphologique du ton. Il est d'accord en cela avec M. Meillet (2), chez qui toute l'apophonie n'est exposée qu'en fonction de la morphologie : de part et d'autre, c'est l'aspect morphologique qui est considéré comme essentiel. Nous craignons que ce point de vue ne soit par trop exclusif et ce n'est pas sans quelque scepticisme que nous lisons les *Principes de morphologie* qui forment le chapitre IV de l'*Introduction*. Avec ses règles fixes pour la forme des racines, l'exclusion presque complète des alternances autres que celles de la série *e/o*, la suppression de la voyelle *a* (le droit à l'existence ne lui est concédé que dans **aĝros* et quelques autres mots, plus un petit nombre de terminaisons, dont les morphèmes *-tai*, *-sai*, du moyen), le système donne aux cadres indo-européens une rigidité qu'il faut peut-être admettre en sémitique, mais dont seul le groupe arique et en particulier le sanscrit semblent nous donner quelque exemple dans notre famille linguistique. Ce n'est qu'en arique qu'il peut être question de la forme des racines. C'est là un trait indo-européen, sans doute ; mais tous les mots indo-européens

(1) *La fin de mot*, p. 5.
(2) *Introduction*, 3e éd., p. 133 et suiv.

se décomposaient-ils de la même manière en racines, suffixes et désinences, ou bien le sanscrit a-t-il généralisé le type d'une partie d'entre eux ? Nous ne pouvons le savoir. De même en ce qui concerne l'apophonie. Son rapport avec l'accent ne saurait être nié et M. Meillet n'a pas tort d'insister sur sa connexion avec la morphologie. Mais nous cessons d'être de son avis lorsqu'il réduit les alternances vocaliques au seul rôle de morphèmes. A priori cette explication est suspecte ; même en sémitique, il n'est nullement certain que les alternances de voyelles n'aient rien à faire avec la phonétique puisque M. Brockelmann, les rattache à l'accent (1). Mais il est évident qu'une fois devenue élément morphologique, l'apophonie ne devait plus laisser transparaitre aussi clairement les conditions phonétiques de ses origines. Les pluriels allemands (souabes) du type *tag täg'*, *arm ärm'*, d'après *gast gäst'*, des formes russes comme *zv'ozdy* ou *gn'ozda* (cf. *seló s'ola*) *id'ot'e*, nous montrent des alternances d'*umlaut* étendues analogiquement en dehors de leur sphère primitive, parce que le sujet parlant y a attaché une valeur morphologique. Le cas est assez simple pour se résoudre sans difficulté ; l'apophonie indo-européenne, sans aucun doute très complexe, ne saurait plus se débrouiller aujourd'hui au moyen des débris que nous en connaissons. Ce n'est pas une raison pour nier et sa complexité et les rapports certains qu'elle a eus avec d'autres phénomènes d'ordre purement phonétique.

Antinomies dans la composition nominale, antinomies dans la structure des racines, antinomies dans les alternances vocaliques : en voilà assez pour nous mettre

---

(1) BROCKELMANN, *Précis de linguistique sémitique*, trad. Marçais et Cohen, p. 65 et suiv.

en défiance contre un indo-européen trop cohérent et trop logique. Heureusement, dès son second chapitre, M. Gauthiot reprend contact avec les faits attestés historiquement et nous retrace l'évolution de la finale dans chaque groupe linguistique en partant de l'Inde pour aboutir au germanique et à l'arménien. Ce chapitre est capital parce qu'il généralise une observation déjà faite à propos des langues germaniques et à laquelle M. Gauthiot donne toute sa signification. L'auteur nous rappelle (p. 56) qu'il n'y a pas de manuel qui oublie, pour ces langues, de séparer les lois de la finale des autres lois de la phonétique. Mais les *Auslautgesetze* n'existent pas seulement en germanique, c'est une caractéristique de toute la famille. En effet on peut étendre à l'indo-européen la notion de la finale qui résulte des lois du germanique et c'est M. Gauthiot qui en donne la formule précise. La finale « comprend la dernière tranche vocalique plus les éléments consonantiques ou semi-consonantiques qui suivent « (p. 55), à l'exclusion de la consonne qui précède cette tranche vocalique. Ainsi dans **tn̥tós* ou **bhéretai* le dernier *t* est en dehors de la finale, car cette consonne « est traitée comme un élément intérieur » (ibid.). Ceux qui ont lu attentivement le paragraphe « le mot et la phrase » dans l'*Introduction* de M. Meillet (3e éd., p. 116 et suiv.) retrouveront ici des idées qui leur sont familières. Ce qui est original, chez M. Gauthiot, c'est d'avoir poussé en détail l'étude de l'évolution dans chaque groupe. Les slavisants liront avec intérêt le tableau de la finale slave, d'autant plus que les grammaires du langage *urslavisch* étant rares, l'exposé n'est pas de ceux qui se rencontrent partout. La conclusion de ce chapitre, c'est que l'usure propre à la fin de

mot n'atteint celle-ci que dans les limites de la définition donnée plus haut. Tant que la dernière tranche vocalique n'a pas disparu, la consonne qui précède demeure, non pas nécessairement intacte, mais indemme des modifications propres à la finale. Et ceci n'est pas un truisme. Soient des types indo-européens **wl̥qʷos*, **k̂r̥nom*. Les altérations concernent la voyelle de la dernière tranche et la consonne qui la suit : le nominatif gotique *wulfs* perd la voyelle finale et garde la consonne ; le runique *horna* (i.-e. **k̂r̥nom*) perd la consonne et garde une voyelle. Mais pour voir la consonne qui précède *-os*, *-om* attaquée, il faudra descendre beaucoup plus bas dans l'histoire de l'évolution des finales. Cette résistance de la consonne à la place que nous venons de dire est particulièrement sensible dans les mots iraniens cités par M. Gauthiot : quoique le pehlevi, par exemple, montre une usure déjà très avancée de la finale, qu'il ne garde de la déclinaison qu'une forme pour le singulier et une autre pour le pluriel, les distinctions casuelles ayant disparu, on ne voit pas cependant dans cette langue que la consonne qui précédait la tranche dernière soit entamée.

Les monosyllabes (chapitre III) échappent en gros aux lois de la finale parce qu'une même syllabe ne peut présenter en même temps les caractères de l'initiale et ceux de la finale. Tantôt c'est le premier élément qui devient prépondérant et alors le monosyllabe obéit à des règles qui ne sont plus celles de la fin de mot ; tantôt il s'affaiblit et se réduit dans la phrase à un élément pour ainsi dire sans valeur. Beaucoup de langues répugnent au monosyllabisme et s'ingénient, semble-t-il, à éviter qu'un mot de sens plein soit formé d'une seule syllabe. Ils s'allongent, prennent des désinences qui ne leur apparte-

naient pas à l'origine, s'incorporent des enclitiques. Ou bien, incapables de subsister tout seuls, ils s'appuyent sur le terme suivent, deviennent régulièrement proclitiques. Ce chapitre insiste sur la somme considérable de renseignements que peuvent nous fournir les monosyllabes. Il montre en même temps le danger qu'il y aurait à oublier les caractères divers qu'ils peuvent revêtir. Certaines lois, par exemple, celles de l'intonation en lituanien, sont générales, englobant les monosyllabes comme les autres mots du langage : ainsi **tô* et **galwô* sont uniformément abrégés en *tà*, *galvà*. En germanique, au contraire, le traitement des monosyllabes est indépendant des lois de l'intonation. En réalité, si les monosyllabes fournissent des données intéressantes, on ne saurait user de leur témoignage pour l'indo-européen proprement dit. M. Gauthiot réduit leur finale à l'occlusive ou semi-occlusive qui les termine ; mais cette définition est arbitraire, vu qu'il n'y a nulle part uniformité de traitement. Si la finale de *rem* a pu être « fortifiée » (cf. p. 64, 65) au point de se maintenir dans la nasalisation du franç. *rien*, c'est qu'elle n'était pas une finale dans le même sens que celle de *navem* qui donne *nef* ; et le raisonnement est le même si l'on part de l'indo-européen et non du latin.

Lorsqu'une consonne du sanscrit, notée sourde à la pause, se trouve devant sonore (voyelle, sonante, occlusive), elle devient sonore. De même en latin et dans les autres langues italiques on trouve *d* dans *fhefhaked* « fecit » *feced*, osq. *deded* « dedit » pour la dentale finale des désinences secondaires. C'est, semble-t-il, la généralisation de la forme sonore que le sanscrit n'admet que devant sonore. En slave, l'alternance de *bes-* et de *bez-*, de *vŭs-* et de *vŭz-*, de *ras-* et de *raz-*, etc., a été expliquée par M. Meillet

comme dépendant d'une loi de sandhi analogue. Les faits du germanique ne s'opposent pas non plus à ce que l'on reporte à l'indo-européen une loi formulée dans les mêmes termes que celle du sanscrit. La thèse de M. Gauthiot, qu'il s'efforce de démontrer dans son chapitre IV[e], c'est qu'à l'origine on trouvait partout la loi de sonorisation du sanscrit. Nous ne pensons pas qu'il soit parvenu à l'établir. Des alternances d'*s* et de *z* devant sourde et sonore en finale, des sonorisations de *p*, *t*, *k*, au moins devant voyelles dans la même position, se rencontrent dans une foule de dialectes anciens et modernes. M. Brugmann a signalé des lois de ce genre en allemand (*Grundriss*, I[2], p. 884) ; nous en connaissons en néerlandais (dialectes du Limbourg) (1). L'étude de parlers voisins montre qu'il peut y avoir de grandes divergences dans le sandhi de dialectes très rapprochés et il faudrait par conséquent un accord tout à fait frappant entre les idiomes indo-européens pour qu'on pût tenir pour acquise la manière de voir de M. Gauthiot. Cet accord n'existe même pas dans chaque rameau séparé. L'*s* finale est partout *ʀ* (issu de *z*, comme le montrent les emprunts finnois et lapons) (2) en germanique du nord, *s* alternant avec *z* en gotique, zéro ou *s* dans le germanique occidental (des monosyllabes du vieux haut-allemand présentent *r* : *mir*, *wir*, *hwer*, etc.) Ainsi isl. *dagar*, got. *dagōs*, v. h. all. *taga*, ags. *dagas*, v. sax. *dagos* « jours ». Les alternances de *s* et *z* en gotique sont intéressantes, mais elles ne nous renseignent qu'imparfaitement. Ce sont des formes de la prononciation

(1) Cf. Grootaers, *Het dialect van Tongeren*, § 58 (Leuvensche Bijdragen, VIII, (1908), p. 239 et suiv.).

(2) Noreen, *Geschichte der nordischen Sprachen* (3[e] éd. du *Grundriss der germ. Philologie*), p. 97.

réelle qui se sont glissées en contrebande dans le gotique d'Ulphilas, lequel évite en principe les doublets syntactiques. Et en tout cas, la règle qu'elles laissent apercevoir ne coïncide pas avec l'usage des autres dialectes. Non seulement une *-s* finale indo-européenne comme dans *ainz-u*, *wileiz-u*, devient *z* devant une enclitique sonore, non seulement *riqis* présente à l'occasion la forme *riqiz* (*ist*), mais une *s* primitivement intérieure comme celle du génitif *þis*, *anþaris* se change en *z* dans *þizei*, *anþarizuh* (cf. Streitberg, *Got. Elementarbuch*[3], p. 50, 90, 91). Or ce dernier traitement s'oppose avec la plus grande netteté à l'islandais *þess*, *annars*, v. h. all. *thes*, *anderes*. De plus, rien ne nous garantit que là où le *z* n'est pas attesté l'alternance fût en usage : disait-on **dagōz-uh* (cf. isl. *dagar*) ou **dagōs-uh* (cf. ags. *dagas*) ? Enfin **dagōz-uh* n'implique pas encore **dagōz allai*. La conclusion prudente serait à notre avis, qu'il existe des alternances, mais que nous ignorons le détail des lois qui les régissent. Ce qu'on a appelé la loi de Verner en anglais moderne (Jespersen, *Modern English Grammar*, I, § 6, 5 et suiv., p. 199 suiv.) nous montre également des alternances d'*s* et de *z* de *þ* et de *đ*, d' *f* et de *v*. Mais une orthographe même fort exacte nous permettrait difficilement d'en deviner le principe si nous ne connaissions la langue que par l'écriture. Nous croyons donc que les données fragmentaires du gotique ne doivent être utilisées qu'avec beaucoup de prudence.

On sait que dans un bon nombre de groupes indo-européens, les occlusives de la langue-mère sont tombées en finale : gr. τό(δ), ἔφερε(τ) ; de même en slave, en germanique et ailleurs. En sanscrit, ces mêmes phonèmes étaient « écrasés », « affaiblis » ou « retenus » d'après les descrip-

tions des auteurs indigènes (1) ; et d'après M. Gauthiot, il en était de même en indo-européen. C'est ce qu'indique déjà le titre du chapitre V^e « Occlusives finales ; leur caractère implosif ». Si ce n'est là qu'une hypothèse, on avouera que c'est la plus plausible et celle qui rend compte du plus grand nombre de faits. M. Brugmann veut que l'amuïssement des occlusives finales soit en grec une généralisation du traitement de la pause (2) et ce n'est évidemment pas impossible. Mais combien n'est-il pas plus rationnel de supposer le caractère implosif partout, sauf devant voyelles, comme le fait M. Gauthiot (cf. *Fin de mot*, p. 92). Nous ne suivrons pas l'auteur dans ses discussions relatives à la valeur du *ṭ* (*ṭ*) avestique, non plus que sur le terrain de la dialectologie finnoise. Ce dernier groupe donne des exemples contemporains d'amuïssement d'un *-k* final et montre en même temps qu'en principe le cas d'un mot suivi d'une enclitique diffère toujours des autres cas de sandhi autant que de la phonétique intérieure. Nous savons par exemple que *σϜοδ τι(δ) a donné ὅττι ; mais ce traitement diffère à la fois de ἴστε (rac. Ϝιδ-) et de τὸ τέκνον (de *τοδ) (3). De même les proclitiques doivent être traités à part. M. Gauthiot eût probablement modifié quelque peu son exposé, s'il avait pu connaître la formule nouvelle que M. Ehrlich a donnée pour la loi rythmique des préverbes chez Homère (4). Mais c'est là un détail qui n'enlève rien à la valeur des observations générales de notre auteur.

(1) Gauthiot, *Fin de mot*, p. 91 ; Meillet, *Introduction*, 3e éd., p. 117.
(2) *Abrégé*, § 356, 11.
(3) Voir Brugmann-Thumb, *Griech. Gramm.*[4], p. 619.
(4) H. Ehrlich, *Untersuchungen über die Natur der griech. Betonung* (1912), p. 20.

Le sort de la sifflante finale, qui fait l'objet du sixième chapitre, ne peut guère être étudié qu'en arique. Nous avons vu le développement peu homogène du germanique (ci-dessus, p. 245 et suiv.); partout ailleurs le maintien (pour le latin il est plus exact de dire le rétablissement) de la sifflante sourde en toute position ou bien sa chute pure et simple effacent les nuances que pouvait présenter le traitement primitif. Suivant son habitude, M. Gauthiot nous donne, dans ce chapitre, une recherche très fouillée des conditions phonétiques de l'arique ; les remarques sur la chute du *z* dans le groupe *-āz* (skr. *-ā* devant sonores), la discussion de l'évolution *-az* → *-ō*, méritent d'être lues avec la plus grande attention. Mais avons-nous le droit de conclure de l'arique à l'indo-européen ? Il ne nous semble pas, tant qu'aucun autre rameau ne fournit pas de ressemblances vraiment frappantes avec le développement indo-iranien.

Nous n'avions considéré jusqu'ici que des finales terminées par une seule consonne. L'indo-européen possédait des groupes plus compliqués : *-nt*, *-ns*, *-ms*, *-n(t)s*, *-ls*, *-rs* (chapitre VII). L'implosive finale est débile : sa chute presque universelle dans les diverses familles linguistiques le montre. La double occlusive n'est en réalité qu'une double implosive : dans la finale de *γαλακτ le *k* se termine après l'implosion pour l'articulation du *t* et celui-ci, en finale, est également implosif : d'où γάλα avec chute des deux consonnes. Les dialectes à spirantes ouvrent la première occlusion et assurent ainsi à la finale un appui moins fragile que l'occlusive primitive. Le zend et l'irlandais fournissent des exemples de cette observation. Il n'en est pas de même des finales indo-européennes en *st* où *t* est traité (au moins en avestique et en grec) comme

une finale ordinaire. M. Gauthiot dans sa revue des divers groupes aboutit à cette constatation originale que *-ts* n'apparait pas en indo-européen. Partout où l'on attendrait théoriquement la rencontre de ces deux phonèmes (nom. sg. d'un thème en dentale, dor. πώς, lat. *pēs*, participes en *-nts*, etc.) les choses s'expliquent aussi bien, sinon mieux en partant de *ss* ou *s* intense. On notera aussi, pour le grec, le contraste signalé à propos de *κηρδ, avec chute ancienne du δ et par suite sans abrègement de la voyelle, qui s'oppose à ἔμιγεν, ἔγνον de -ηντ, -ωντ où le τ conservé plus longtemps a donné lieu à l'abrègement de η, ω devant *-nt*. Pour *-ns*, un des groupes finaux les mieux attestés, M. Gauthiot insiste en détail sur l'originalité de son traitement qui s'oppose nettement, par exemple, à celui de *-rs*. Les groupes plus compliqués sont laissés de côté, et avec raison, car ils sont en grande partie théoriques. Seul *-nts* est étudié avec quelque détail, mais, en fait, il se confond avec *ns* (*s* intense) et la discussion exhaustive sur les nominatifs des thèmes en *-nt-* en sanscrit montre que ces formes sont peu transparentes et, en tout cas, que l'on ne saurait déterminer avec certitude le type indo-européen dont elles dérivent.

Les sonantes (nasales, liquides) en fin de mot font l'objet du chapitre huitième. Le *r̥* est rare, l'*l̥* n'est pas attesté ; M. Gauthiot lui-même ne trouve que très peu de chose à tirer des quelques cas certains du sanscrit et du grec. Les nasales donnent des exemples d'un traitement original en arménien et en latin. Dans *nōmen* de **nōmn̥*, *septem* de **septm̥* le vocalisme *e* (non *i*) présenterait la trace d'un développement ralenti. Les *m̥* et *n̥* finales donnent régulièrement *a* en indo-iranien, tout comme en médiale ; *-an*, *-am* sont des perturbations analogiques

ainsi que l'a déjà montré M. J. Wackernagel (*Ai. Gr.*, I, § 8 c) : M. Gauthiot a sans doute raison ici avec M. Meillet contre M. Brugmann qui enseigne encore que le traitement *-am* est phonétique. Le résumé qui suit du développement des nasales en latin et en germanique est, au moins en ce qui concerne le dernier, d'une brièveté énigmatique. Il eût été plus simple et plus exact de dire que les voyelles brèves finales suivies de nasales sont plus résistantes à l'usure de fin de mots que les mêmes voyelles non nasalisées. Ce qui est dit du traitement hellénique est fort précis parce que l'amuïssement du -ν se passe à l'époque historique. Mais ce ne sont là que choses secondaires, du moins l'auteur passe avec grande rapidité sur ces divers points. Quelle était la finale indo-européenne *-m* ou *-n* ? Le latin *equo-m* est-il plus ancien que le grec ἵππο ν ? MM. Meillet (en dernier lieu *Introduction*[3], p. 119) et Gauthiot (*Fin de mot*, p. 158-163) penchent pour la priorité de l'*n* et, à défaut de preuve décisive du contraire, cette opinion n'est nullement invraisemblable. Essayons de résumer le raisonnement serré du phonéticien rigoureux qu'est M. Gauthiot. Si l'on considère toute finale comme implosive, l'*m* (ou *n*) de la fin était dans un bon nombre de cas un phonème débile analogue à l'*m* finale latine, à l'anusvāra du sanscrit. C'est trop peu pour trancher la question ; reste la forme de la pause qui est *-m* en arique. Or, à la pause, on conçoit que l'articulation labiale, plus faible en général, domine dans les idiomes (arique, latin) qui ailleurs présentent une nasale très réduite. Si nous comprenons bien M. Gauthiot — cette page comme d'autres de son ouvrage demande de véritables efforts d'attention — son système suppose à l'origine une articulation réduite de la nasale finale devant

voyelle. La rencontre du latin avec plusieurs exemples du védique ne peut être l'effet d'un développement indépendant de chacun. Or il y a et en sanscrit et en latin des traces certaines du passage à *-m* d'une *n* devenue finale. Donc c'est d'*n* qu'il faut partir. Mais l'hypothèse est invérifiable et l'accord de l'iranien avec le grec est tout aussi probant en sens contraire que celui des quelques exemples védiques avec le latin. M. Gauthiot admet lui-même une alternance *n*/*m* en indo-européen : **sen* : **smijə*, cf. gr. ἕν μία. C'est qu'à une époque plus ancienne encore on a dû dire **sem* : **s(e)mijə*, par suite l'hypothèse, intéressante en phonétique, est artificielle du point de vue systématique.

Dans son chapitre IX, M. Gauthiot touche aux questions de quantité des voyelles finales ouvertes (1). Il est certain que l'on disait **wĕ* et **wē* « ou » (gr. ἠέ, skr. *vā*), qu'il a existé des vocatifs en *ē*, lit. *vilkè* = i.-eur. **wl̥qᵘē*, que la désinence *-me* se montre aussi sous la forme *-mē* (got. *baíraima*, lit. *eimè*). L'augment nous montre également une double forme, brève dans la très grande majorité des cas, longue dans ἤμελλον (déjà chez Hésiode), skr. *ā́rāik* et ailleurs, surtout devant *v*, *r*, *y* (Gauthiot, p. 178-179). Pourquoi ces alternances et d'où vient que dans la majeure partie des cas la quantité est rigoureusement fixe? Il nous paraît téméraire de supposer que l'on ait voulu éviter des confusions possibles, par exemple entre **qᵘe* « et » et **qᵘē* « par quoi » (ib. 179). Dans tout langage la prononciation normale admet sur un point ou l'autre un certain flottement, qui s'explique ne fût-ce que par le compromis de

(1) M. Gauthiot a eu la patience de parcourir la longue série des discussions entre védisants sur la quantité variable des finales ouvertes dans le Rigveda. Nous n'essayerons pas de les résumer.

plusieurs parlers individuels. Ce flottement s'observe dans la quantité de certaines syllabes et peut n'avoir aucune autre origine ; souvent l'une des deux alternatives finit par devenir significative de telle nuance de sens ou devient l'indice de telle unité dialectale. Dès lors elle tend à s'éliminer. Mais ce serait encore une fois faire de l'indo-européen un tout trop cohérent et trop logique que de vouloir rendre raison de toutes les alternances qu'il présente. Aussi bien M. Gauthiot ne nous donne-t-il ces explications que comme des conjectures. La recherche me semble plus féconde là où l'auteur examine quelles voyelles étaient susceptibles d'allongement et quelles y étaient réfractaires. Il n'est pas sans intérêt de constater que l'*ə* n'apparaît jamais comme long, que l'*i* et l'*u* sont beaucoup moins souvent allongés que l'*e* et l'*o*. M. Gauthiot qui est, comme on l'a vu (ci-dessus, p. 238), partisan d'un système où *i* et *u* ne sont que des coëfficients sonantiques et non des voyelles, triomphe de cette conclusion, qu'il a soin selon son habitude de nous exposer en fonction de la phonétique générale. « On sait que les voyelles les plus fermées [*i*, *u*] sont de façon générale, moins vocaliques et plus brèves que les autres » (p. 189). Cette remarque est appuyée d'une foule d'observations faites expérimentalement sur des parlers modernes. Mais, quoi qu'il en soit de la question de principe, les faits sont bien tels que les expose M. Gauthiot : le flottement de quantité, à de rares exceptions près, ne s'observe qu'en finale de mot ou en finale de composé. Dans ce dernier cas, surtout en sanscrit où les exemples d'*ū* et d'*ī* se rencontrent principalement, l'extension analogique d'un procès indo-européen est très vraisemblable. Il y a de véritables exceptions : **k̂lū-* : **k̂lu-*, **rūdh-* : **rudh-*, **wīros* :

**wiros*, **sūnus* : **sunus* (je ne sais pourquoi ce dernier mot est rattaché, p. 186, aux monosyllabes ; nous connaissons le mot **sū-* porc, mais je ne vois pas d'homonyme signifiant fils) ; M. Gauthiot s'en est tenu avec raison à quelques exemples certains et partant plus démonstratifs qu'une longue série d'instances discutables. Ce sont là encore une fois autant d'« antinomies » qui nous prouvent que, malgré la logique incontestable de sa structure, l'indo-européen n'était pas parfait comme un volapük. Et c'est aussi, ne l'oublions pas, une des garanties de la crédibilité de nos conclusions relatives à la langue mère.

Au chapitre X^e^, traitant des longues et diphtongues finales, M. Gauthiot, après un exposé très lumineux des deux intonations, douce et rude du lituanien, décrit avec un rare bonheur d'expression les rapports de l'intonation avec les lois de la finale en germanique et en baltique : « les tranches douces résistent mieux à l'usure que les rudes en fin de mot et mettent, toutes choses étant égales, plus de temps à disparaître ». C'est en même temps une formule très prudente, car il est dangereux, comme l'observe M. Gauthiot, de faire de la tranche douce une longue valant trois mores, alors que la métrique ne justifie pas cette distinction. Ce n'est pas du reste que l'intonation soit sans rapport avec la métrique. L'indo-iranien, lui, admet dans certains cas qu'une finale d'intonation douce compte pour deux syllabes. Dans son livre si suggestif sur l'accentuation grecque (1), M. Ehrlich explique la diectase homérique comme l'avait déjà fait M. Kretschmer, par une prononciation de la voyelle avec double sommet d'accent. Si cette appréciation est fondée, il en résulte

(1) *Untersuchungen über die Natur d. griech. Betonung*, p. 225 ; cf. *Rhein. Mus.*, 63, p. 107 et suiv.

une ressemblance frappante entre la diectase grecque en syllabe non finale et le même phénomène dans les finales d'intonation douce de l'indo-iranien. Cette constatation est intéressante parce qu'elle montre qu'il n'y a aucune différence essentielle entre le circonflexe grec des pénultièmes et celui des finales, même au point de vue indo-européen. L'abrégement des finales, rudes ou douces, s'est fait, d'après M. Gauthiot, par l'usure de la partie médiane de la longue, et cela aussi bien pour les diphtongues à premier élément long que pour les longues proprement dites. Il faut lire ces pages dans le texte (p. 202 suiv.). Elles sont lumineuses pour qui a pratiqué les *Auslautgesetze* germaniques et lituaniennes, et se prêtent mal à être résumées. Notons cependant que M. Gauthiot, ennemi déclaré de l'hypothèse de longues de trois mores, est amené à figurer par **oooi* un groupe ῳ (λύκῳ), pour mettre en évidence l'absence d'équilibre entre les deux éléments de la diphtongue. Ceci nous montre que la théorie qu'il combat, à raison croyons-nous, n'est pas aussi « a priori » qu'il semble le dire. De plus on s'étonne de ne pas trouver la moindre allusion à la *pluti* du sanscrit. Ce phénomène, qui est peut-être exclusivement indien, est cependant un cas bien constaté de voyelle ultra-longue. Cette discussion eût pu être rattachée à celle que l'on trouve dans un chapitre précédent (p. 177 et suiv.) sur des cas comme *vr̥ṣabhā* vocatif (*R. V.*, VIII, 45, 22 et 38) : c'est là aussi, semble-t-il, un allongement facultatif. Mais n'en demandons pas trop ; même où a passé M. Gauthiot, il reste à glaner.

On lira avec non moins d'intérêt les pages (205-208) où l'auteur esquisse à larges traits le sort des diphtongues longues en indo-européen (c'est-à-dire des voyelles longues

suivies de *i*, *u*, *m*, *n*, *r*, *l*) en faisant apparaître la débilité de l'élément sonantique, non seulement en finale, mais encore devant certaines consonnes, comme dans les alternances parallèles **djēus* **djēm*, **oḱtōu* **oḱtō*, **mātēr* **mātē*. Dans les détails, il faut être comparatiste exercé pour suivre l'exposé souvent trop rapide de l'auteur. Du reste, certaines comparaisons sont forcées : je veux bien que got. *fadar* (i. e. *-ēr*) et *anstai* (dat. sg. de *-ēi*, cf. πόληι) soient parallèles, mais, dès le v. h.-allemand, l'usure des terminaisons et le syncrétisme des cas rendent vaines pour une bonne part les tentatives d'identification. Dans v. h.-all. *anst* le génitif et datif singuliers, le nominatif et accusatif pluriels ont uniformément *ènsti* correspondant à *anstais*, *anstai*, *ansteis*, *anstins* du gotique et il est certain que la plupart des féminins confondent au singulier le génitif et le datif.

Le dernier chapitre (XI) commence par une récapitulation des systèmes d'accentuation qui, comme celle du latin, de l'iranien, du sanscrit (dans la prononciation moderne), etc., tiennent compte de la finale dans leurs lois essentielles. Ceci nous montre une fois de plus la finale prenant une place à part dans le mot. Mais en indo-européen cette syllabe a un rôle plus considérable encore, vu l'importance de la désinence, qui est hors pair, tant par sa forme que par sa fonction syntaxique (p. 216) ; et la métrique ancienne, celle du vers latin (saturnien), védique, avestique ou grec (mètres saphiques et alcaïques), est régie par une coupe obligée non moins que par l'alternance des brèves et des longues. La coupe, comme nous le montre M. Gauthiot, n'est pas une pause ; ce n'est qu'une fin de mot. « Ainsi la finale indo-européenne était non seulement traitée de façon particulière, sentie

comme quelque chose de spécial, mais elle était utilisée, ainsi que tout autre élément de la langue, comme moyen d'expression artistique » (1).

Dans son compte rendu de l'ouvrage de M. Gauthiot, M. Meillet insiste sur une conséquence qui n'est qu'indiquée par l'auteur à propos de l'accentuation (2). C'est que la finale ne reçoit jamais un accent fixe. Il se peut, comme en français, que la pénultième accentuée devienne finale par l'amuïssement de la syllabe suivante ; mais ceci n'enlève rien à la portée de l'observation, car l'accentuation française est en fait l'accentuation latine conservée.

Nous conclurons ce résumé forcément inadéquat du livre de M. Gauthiot en engageant tous ceux que la grammaire comparée intéresse à lire l'ouvrage lui-même. M. Gauthiot a établi fortement ses thèses maîtresses : il existe une fin de mot obéissant à des lois propres ; elle peut se définir rigoureusement comme étant la dernière tranche vocalique avec les éléments qui suivent, à l'exclusion de la consonne qui précède. Ces conclusions, l'auteur nous l'indique (p. 223), ne valent pas uniquement pour l'indo-européen, elles ont une portée plus générale. Des comparaisons avec le sémitique ou le finnois se sont présentées d'elles-mêmes sous sa plume ; il ne les a pas repoussées, mais il laisse à d'autres le soin d'appuyer ses résultats « de recherches du même genre sur d'autres domaines » (ibid.). Ceux qui suivent depuis quelques années le mouvement des idées en linguistique n'auront pas de peine à discerner l'originalité de cette étude dans sa méthode comme dans ses résultats et on se rendra compte que ce genre de recherches nous éloigne

(1) *La fin de mot*, p. 221. — Cf. MEILLET, *Introduction*, 3e éd., p. 117.
(2) *Bulletin de la soc. de ling.*, XVIII, p. CC.

considérablement des idées reçues quasi-universellement il y a peu de temps encore. Le terme de « mot » était de ceux qu'on évitait de prononcer de crainte de passer pour un profane et un ignorant : la science ne connaissait que « la phrase » (*der Satz*), bloc sans fissures d'après le type du *pāda* sanscrit. Depuis Schleicher on a mis souvent de l'indo-européen sur le papier. Dans les reconstructions de M. Gauthiot, c'est devenu une langue vivante, réellement parlée, et dont l'oreille peut suivre tous les détails, depuis l'intonation musicale de ses syllabes pleines, jusqu'au bruit étouffé (*pīḍita-*) de ses implosives finales.

JOSEPH MANSION.

Note sur les Corps du Bouddha

Sommaire : Introduction. § 1. Les expressions *dharmakāya* et *rūpakāya* dans la littérature canonique ; § 2. La philosophie de l'Abhidharma ou du Petit Véhicule ; § 3. « Les *dharmas* qui font un Bouddha » et le *rūpakāya*, d'après l'Abhidharma ; § 4. Les philosophies orthodoxes du Grand Véhicule ; § 5. Bouddhologie du Grand Véhicule : écoles orthodoxes ; § 6. Bouddhologie « immanentiste », Mantrayāna.

Introduction.

Pour se faire une idée exacte des Corps du Bouddha, c'est-à-dire d'un chapitre important de la « bouddhologie », il faut embrasser toute l'histoire du Bouddhisme, depuis les origines jusqu'aux mythologies et aux théosophies si pénétrées de Çivaïsme qu'elles méritent à peine le nom de bouddhiques. Il faut aussi passer en revue diverses philosophies, dont quelques-unes sont abstruses et compliquées. C'est une tâche délicate, surtout si on vise, non seulement à être compris par les professionnels des recherches bouddhiques, mais encore à fournir aux historiens de l'Inde des idées claires et des renseignements certains. Et c'est là notre ambition.

Il sera donc utile de résumer, dans le langage le plus simple, les points que nous aurons à étudier.

1. L'ancienne tradition bouddhique, héritière fidèle de l'enseignement du Maître, voyait dans Çākyamuni un « simple mortel » ; mais cet homme, parvenu à la par-

faite sapience, est un *tathāgata*, le révélateur de la doctrine de salut (*dharma*). C'est à ce titre que Çākyamuni est intéressant. Il ne suffit pas de voir sa forme visible (*rūpakāya*), il faut voir en lui la Doctrine, car il a pour vrai corps (*kāya*) la Doctrine (*dharma*), il est la « Doctrine incarnée » (*dharmakāya*).

2. La scolastique retient cette expression *dharmakāya* ; mais elle entend par *dharma*, non plus la Doctrine, mais les *dharmas*, c'est-à-dire les petites réalités transitoires dans lesquelles le vieux Bouddhisme pulvérise toutes les unités psychiques ou matérielles. *Kāya* signifie « collection ». Pour les bouddhistes, il n'existe pas d'*individu* (*pudgala*) ; il n'existe que des *dharmas*, des données élémentaires dont l'ensemble forme de pseudo-individualités : c'est la thèse du *pudgalanairātmya*, de l'inexistence en soi de l'individu.

Le *dharmakāya* d'un Bouddha, c'est donc le Bouddha lui-même, c'est la collection, l'aggrégat et la série des éléments psychiques et matériels qui constituent l'individu qu'on appelle un Bouddha, son âme et son corps, dans notre langage occidental. — Mais *dharmakāya* s'entendra au propre des « éléments » qui font que cet individu est un Bouddha.

Le Bouddha, en tant qu'il est visible, le *rūpakāya*, « corps visible », collection des *dharmas* visibles ou matériels, n'est qu'une portion du Bouddha. Ces *dharmas* visibles, plus les *dharmas* invisibles, sensations, pensées, etc., sont tout le Bouddha.

3. Mais il faut distinguer trois écoles.

A. L'école d'Abhidharma ou du Petit Véhicule, constituée vers le premier siècle de notre ère (?) ou plus tôt, qui continue la plus ancienne tradition, et ne fait qu'éla-

borer les idées essentielles de la littérature canonique. Cette école croit à la réalité substantielle des *dharmas*, et sa critique s'arrête à la négation de l'individu (*pudgalanairātmya*).

B-C. L'école Mādhyamika ou nihiliste (premier siècle de notre ère ?) et l'école Vijñānavādin ou idéaliste (un peu postérieure ?) nient l'existence en soi des *dharmas :* c'est la thèse du *dharmanairātmya*, qui caractérise les philosophies du Grand Véhicule. Ces deux écoles tiennent que tous les corps et toutes les pensées sont « vides » (*çūnya*). La réelle nature (*tathatā*) des choses comme des individus, des Bouddhas comme de tous les êtres, c'est la « vacuité » (*çūnyatā*) ; et l'expression *dharmakāya* peut être comprise dans le sens de « réelle nature », « corps essentiel » (*svābhāvika kāya*).

4. Cependant les idées religieuses ont évolué, et le Bouddha, de simple mortel, est passé « dieu ».

Certaine secte croyait, avant l'époque même d'Açoka (?), que Çākyamuni ne fut qu'un double magique d'un réel Çākyamuni, homme devenu Bouddha depuis très longtemps et régnant dans le ciel Tuṣita. — De là à lui accorder une manière d'éternité, la transition est facile.

Le corps visible (*rūpakāya*) se dédouble donc en un « corps glorieux » (*saṃbhogakāya*), le vrai corps visible du Bouddha trônant dans le paradis (*Sukhāvatī*....) pour le bonheur et l'édification des saints ; et en « corps magiques » (*nirmāṇakāyas*), que rien n'empêche en effet de multiplier : c'est par leur intermédiaire que le Bouddha remplit sa tâche de salut.

Telle est la bouddhologie du Grand Véhicule.

5. Les écoles du Grand Véhicule dont nous avons parlé ci-dessus (3, B-C) connaissent le corps glorieux et les

corps magiques ; mais elles les interprètent en fonction de leur philosophie, que nous appelons « orthodoxe », parce que cette philosophie n'est que le prolongement de la philosophie du Petit Véhicule, l'expression outrée de la pensée maîtresse du Bouddha : « Tout est vide ».

Mais une partie de la spéculation bouddhique est nettement « hétérodoxe ». Dès le Vme siècle (?), certaine école croit à l'éternité, et par conséquent à l'existence en soi du Bouddha. Le *dharmakāya* peut être conçu comme une substance transcendante, matrice du « corps glorieux » et des « corps magiques ». Des conceptions monistes ou panthéistiques dominent dans le Mantrayāna, « Véhicule des formules », qui se distingue nettement du Grand Véhicule, au point de vue, du moins, des principes.

§ Ier

LES EXPRESSIONS *dharmakāya* ET *rūpakāya* DANS LA LITTÉRATURE CANONIQUE.

1. Le Bouddha fut vénéré par ses disciples. La tradition, qui paraît très digne de foi, nous dit quelle fut son attitude à l'égard des moines et des laïcs. Sans condamner la dévotion, blâmant même les rigoristes qui blâment la dévotion, il rappelle que les Bouddhas sont des guides, les hérauts de la doctrine de salut (*Dharma*). Si on se fait moine, ce n'est pas pour obtenir le paradis, c'est pour obtenir la délivrance définitive de la souffrance, le Nirvāṇa : et le culte du Bouddha ne conduit pas le dévot au Nirvāṇa. C'est la Doctrine qu'on doit vénérer, étudier, pratiquer. Le Bouddha ne vaut que par la Doctrine qu'il a enseignée. Aussi, à la mort du Maître, les moines lais-

sèrent aux laïcs le soin des funérailles : « Nous avons seulement à nous occuper de la Doctrine ». Le Maître, en effet, avait dit : « Lorsque je serai mort, que la Doctrine soit votre recours ».

Il s'était exprimé en termes plus formels : « Celui qui est près de moi et touchât-il mon vêtement, s'il est convoiteux ......, il est loin de moi et je suis loin de lui. Il ne voit pas la Doctrine et, ne voyant pas la Doctrine, il ne me voit pas. Celui qui est à cent lieues de moi et qui n'est pas convoiteux ......, il est près de moi et je suis près de lui ; car il voit la Doctrine et, voyant la Doctrine, il me voit ». — Celui qui connaît le Bouddha par le dehors, par la forme visible (*rūpeṇa*), s'il ne voit pas la doctrine, il n'est pas un bouddhiste, un fils du Bouddha, parce qu'il n'est pas l'héritier de la doctrine (*dharmadāyāda*) dont le Bouddha est le maître, le propriétaire (*dharmasvāmin*). Il ne voit pas vraiment le Bouddha, car « le Bouddha est la Doctrine, la Doctrine incarnée », la Doctrine vivante. La Doctrine est sa raison d'être et, on peut dire, « son corps ».

Au contraire, les fidèles, qui sont nés de la Doctrine, sont aussi les fils du Bouddha : « Ceux qui ont une foi profonde dans le Tathāgata, — c'est-à-dire dans le Bouddha révélateur de la Doctrine, — ils peuvent dire qu'ils sont les fils du Bouddha, qu'ils sont nés de sa bouche, qu'ils sont nés de la Doctrine, formés ou créés par la Doctrine, héritiers de la Doctrine. Pourquoi ? Parce que « Doctrine incarnée », (*dhammakāya*), « Religion incarnée » (*brahmakāya*), « Doctrine » (*dhammabhūta*), « Religion » (*brahmabhūta*), ce sont là des termes équivalents au terme Tathāgata ».

Ce texte (Dīgha, III, 84) est le seul à ma connaissance,

dans le Canon pāli, où se rencontre l'expression *dhamma-kāya*. Elle manque dans la phrase stéréotypée (Saṃyutta, IV, 94, Aṅguttara, V, 226) qui définit le Tathāgata, et cette omission rend plus significative sa rareté : « L'œil (*cakkhubhūta*), la connaissance (*ñāṇa bhūta*), la Doctrine (*dhammabhūta*), la science divine (*brahmabhūta*), le diseur (*vattā*), le héraut (*pavattā*), l'explicateur (*atthassa ninnetā*), le donneur d'ambroisie (*amatassa dātā*), le maître de la Doctrine (*dhammassāmī*), le Tathāgata ».

2. « Le Bouddha est la Doctrine (*dhammabhūta*) », « le Bouddha a pour corps la Doctrine (*dhammakāya*) », ce sont là des manières de dire, indépendantes de toute vue « philosophique » sur la nature du Bouddha. Nous ne traduirons pas inexactement, par une métaphore inverse : le Bouddha est celui en qui la Doctrine prend corps ; il est « la Doctrine incarnée », la Doctrine vivante.

3. Le texte qui suit, tiré d'un des Canons du Petit Véhicule, nous fera comprendre, mieux qu'aucune explication, le développement de la phraséologie. — Çroṇa Koṭikarṇa avait lu toutes les Écritures bouddhiques, et il était parvenu au plus haut degré de la sainteté. Cependant, si la chose essentielle est de connaître la Doctrine, vénérer celui qui l'enseigne est au moins une œuvre méritoire : « J'ai vu, grâce à mon professeur, le Bienheureux en tant qu'il a pour corps la Doctrine (*dharmakāyena*) ; mais je ne l'ai pas vu dans son corps visible (*rūpakāyena*) » — « Va, mon enfant, car les Bouddhas sont aussi difficiles à voir, aussi rares que la fleur du figuier Udumbara, qui donne des fruits sans porter de fleurs ; va ; salue ses pieds en mon nom, souhaite-lui bonne santé ... ».

§ 2.

La Philosophie du Petit Véhicule ou de l'Abhidharma.

Cette philosophie, qui remonte très probablement à Bouddha lui-même, tient tout entière dans la négation de l'individu (*pudgala*), un et permanent. Il n'existe que des *dharmas* dont le Bouddha a expliqué l'origine et la disparition.

Que faut-il entendre par *dharma ?* — « Ce mot, disait Max Müller, est difficile à traduire, bien qu'il soit facile à comprendre ». — L'homme est une collection et une série de *dharmas :* chacune de ses sensations, de ses pensées, de ses volitions, est un *dharma*. Son corps est fait de *dharmas* matériels. Le son, la couleur, l'odeur, la matière qu'on heurte sont des *dharmas* matériels. L'organe visuel, comme l'organe de l'intellection (*manas*), est un *dharma* fait d'une matière subtile. La concupiscence, la haine, l'aveuglement sont des *dharmas*.

Tous les *dharmas* sont transitoires (*anitya*) et produits par des causes, enseignait le Bouddha. La spéculation, dépassant la pensée du Maître, les regarde comme momentanés (*kṣaṇika*) : ils vont se renouvelant comme se renouvellent les divers *dharmas* qui sont les divers moments de l'existence d'une flamme.

Les *dharmas* sont des « réalités », des choses existant réellement ; et rien n'existe que ces réalités élémentaires et fragiles. De même que le char n'est que la collection des parties du char, de même l'homme n'est que la collection des réalités élémentaires, matérielles et spirituelles, qui constituent sa pseudo-individualité. L'homme et le char n'existent pas en dehors des *dharmas :* ils n'ont, en dehors

des *dharmas*, qu'une existence idéale, une existence de « désignation » (*prajñapti*), suivant l'expression technique.

Mais on observera qu'aucune de ces réalités élémentaires n'existe isolée des autres. D'une part, tout *dharma* est intimement lié à ses causes et à ses effets : sa vraie nature est d'être causé et causant ; il est un moment dans la durée. D'autre part, il forme avec d'autres *dharmas* contemporains un complexe plus ou moins solide. La couleur (*varṇa*) ne va pas sans la forme (*saṃsthāna*) ; à plus forte raison, la colère (*krodha*) suppose, outre l'aveuglement (*moha*, *avidyā*), tout un complexe de *dharmas* intellectuels, contact, sensation, idées, intellection. Et ce complexe intellectuel suppose, le plus souvent, un complexe physique, corps, organes des sens, chaleur et organe vital, et encore un certain lot d'actions anciennes à rémunérer, et qui sont de la matière subtile.

Un être vivant est donc un complexe et une série de *dharmas* qui vont se renouvelant. — Leur nature est infiniment diverse. Les uns sont « rétribution » ou « nés de la rétribution » ; les autres sont « passion » ou « acte ». Les uns engendrent des *dharmas* identiques à eux-mêmes : comme c'est le cas, par exemple, pour l'organe vital ; d'autres, par exemple la volition, créent des *dharmas* différents d'eux-mêmes. Les uns sont « mauvais », désir, haine, aveuglement ; d'autres sont « bons », non-désir, non-haine, non-aveuglement ; d'autres sont « indifférents », par exemple la sensation ; d'autres sont « purs », « supramondains » (*lokottara*), c'est-à-dire favorables au Nirvāṇa et non producteurs de l'existence (*laukika*, *sāṃsārika*) ; et nous aurons tout à l'heure à nous en occuper.

Ce complexe est susceptible de toutes les modifications imaginables ; il change, il s'enrichit, il s'appauvrit. Cha-

cune de nos pensées change ce que nous sommes. Le plus souvent, c'est à la mort, et lorsque le complexe passe dans une nouvelle existence, qu'ont lieu les transformations visibles. On cite cependant l'histoire d'un moine qui, ayant traité de femmes ses confrères, perdit ce *dharma* important qu'est le sexe viril. Mais, dans sa partie mentale, le complexe humain peut s'altérer profondément. Soit qu'on accomplisse des actes qui privent ce complexe, dans une existence à venir, de tous les *dharmas* qui en font un homme, pour les remplacer par ceux qui en font un damné ou un animal ; soit qu'on se détache complètement des passions sexuelles, des saveurs et des odeurs, des couleurs et des formes, — ce qui, dans une existence à venir, réduira le complexe à ses éléments purement intellectuels, à une âme isolée dans un paradis en dehors de l'espace dans le monde de la non-matière (*ārūpya*) ; soit, enfin, que soient introduits un à un, dans le complexe humain, des *dharmas* purs (*nirāsravas*), exempts de désir, destructeurs du désir, par exemple la connaissance du caractère transitoire des choses, etc. : ces *dharmas*, peu à peu, élimineront toutes les passions génératrices de l'acte et de la rétribution, et rendront impossible, parce qu'inutile, la formation, à la mort, d'un nouveau complexe. Par une ascèse (*yoga*) savamment graduée, et qui date, dans ses parties essentielles, du plus ancien Bouddhisme, le complexe se détruit lui-même, s'enrichissant de *dharmas* improductifs et destructeurs, éliminant les *dharmas* productifs. Les *dharmas* improductifs, sensations qui sont rétribution, organe vital qui a été créé en vue de la rétribution, vont s'épuisant par la rétribution même, et le complexe arrive, de la sorte, à s'éteindre : c'est le Nirvāṇa.

Telle est la psychologie du Bouddhisme de la scolastique sanscrite du Petit Véhicule. Moins précisée dans le détail, mais pareille en ses grandes lignes, la psychologie de la littérature canonique.

§ 3.

Les « *dharmas* qui font un Bouddha » et le *rūpakāya* (*Abhidharma*).

Les *dharmas* qui constituent un Bouddha, toute la personne que l'on appelle un Bouddha, doivent être classés en deux catégories.

1. Les premiers sont ceux « par l'acquisition desquels une certaine personne acquiert du même coup l'Omniscience et devient un Bouddha », ou, ce qui revient au même, « les *dharmas* qui valent à une certaine personne le nom de Bouddha ».

Quels sont, parmi tous les *dharmas* dont est fait un Bouddha, les *dharmas* qui font que ce Bouddha est Bouddha ? Ce sont les *dharmas* qu'on appelle *lokottara* « supramondains », c'est-à-dire « qui sont de nature à réaliser le Nirvāṇa, à détruire le complexe des *dharmas* », ou encore *açaikṣa*, c'est-à-dire qui sont propres aux Arhats, « délivrés-encore-vivants », qui possèdent le Nirvāṇa en puissance et achèvent d'user la rétribution des actes anciens.

On peut préciser. Les *dharmas* qui font que Çākyamuni est un Bouddha, sont 1) trois connaissances que Vasubandhu énumère : *kṣayajñāna*, *anutpādajñāna*, *açaikṣī samyagdṛṣṭi*, « connaissance de la destruction ; connaissance de la non-production ; vue correcte telle qu'elle est propre

aux Arhats », et 2) des sensations, des idées, des volitions, des connaissances visuelles etc., pures (*anāsravas*), c'est-à-dire exemptes d'ignorance, de désir, etc. ; et encore des *dharmas* matériels purs, une chair et des organes qui ne peuvent servir de support à des pensées souillées. Sont purs, pour la même raison, les *dharmas* matériels qui constituent les objets inanimés.

Lorsqu'on prend refuge dans le Bouddha Çākyamuni, on ne prend pas refuge dans tous les *dharmas* qui constituent Çākyamuni, mais seulement dans les *dharmas* que nous venons d'énumérer, qui font que Çākyamuni est Bouddha (*buddhakāraka dharma*). De même, quand on salue un moine, on ne salue pas l'homme de chair et de sang, mais on salue la Moralité, c'est-à-dire la matière subtile qui s'est ajoutée à son organisme lorsque cet homme a pris les vœux de religion. De même, quand on prend refuge dans la Communauté (*Saṃgha*), c'est-à-dire dans l'Assemblée de huit saints et candidats à la sainteté, on prend refuge dans les qualités particulières de ces saints, qualités qui en font une Communauté (*saṃgha*), nécessairement unanime (*saṃghībhūta*, *avyagra*) et indivisible (*abhedya*) pour tout ce qui regarde le chemin de salut.

Or tous les Bouddhas possèdent de la même manière les *dharmas* qui constituent la qualité de Bouddha : donc, quand on prend refuge dans Çākyamuni, on prend refuge dans tous les Bouddhas du passé et de l'avenir. De même prend-on refuge dans toutes les Communautés.

2. Un Bouddha n'est pas exclusivement composé de *dharmas* supramondains (*lokottaras*) et *açaikṣas*, de connaissances et de méditations productives de Nirvāṇa. Si tel était le cas, le Bouddha ne pourrait avoir de pensées

relatives au monde (*laukika*) ; il ne serait pas bienveillant ; il ne parlerait pas ..... Le Traité d'Abhidharma dit en termes formels que « le Bouddha, c'est les *dharmas* mondains (*laukika*) et les *dharmas* productifs de Nirvāṇa (*lokottara*) qui constituent un Bouddha (*buddhatvahetu*), qui font qu'on appelle quelqu'un Bouddha (*buddhaprajñaptihetu*) ». Par conséquent, des *dharmas* d'ordre mondain, — sensations, idées, volitions, connaissances, et encore *dharmas* matériels, organes des sens, organe vital, etc., — font partie du complexe physique et mental qu'on nomme un Bouddha. Ces *dharmas* « mondains » constituent le point d'appui des *dharmas* qui créent, dans un futur Bouddha, la qualité de Bouddha ; ils continuent de se renouveler jusqu'à la mort du saint.

Les *dharmas* d'ordre mondain varient, chez le même Bouddha, d'instant en instant : puisque les pensées et les volitions « mondaines » du Bouddha se succèdent et varient. Plus différents encore sont-ils chez les divers Bouddhas : identiques quant à la qualité de Bouddha, les Bouddhas ont des durées de vie très différentes, parce que « l'organe vital » (*jīvitendriya*) n'est pas, chez tous, « projeté » par les actes anciens pour la même durée ; beaucoup règnent sur une communauté respectueuse : Çākyamuni a vu sa communauté divisée par son méchant cousin, parce qu'il portait la trace d'un crime de schisme commis dans une ancienne vie, et demeurait, quoique Bouddha, soumis à la loi de rétribution.

3. Parmi les *dharmas* « mondains » qui constituent Çākyamuni, pensées ou données matérielles, on peut distinguer « avec le scalpel de la dialectique », ceux qui sont visibles : le *rūpakāya*, le « corps matériel » du Bouddha.

« On ne prend pas refuge dans le *rūpakāya*, car celui-

ci n'est pas modifié par l'acquisition de la qualité de Bouddha » ; — le corps visible de Çākyamuni reste, après l'illumination, ce qu'il était auparavant, un corps de futur Bouddha orné de toutes les « marques du grand homme » (*mahāpuruṣa*) ; — « or c'est dans le Bouddha qu'on prend refuge, et non pas dans le futur Bouddha ».

4. Je n'ai pas lu le chapitre de l'Abhidharmakoça (VII, 34) qui traite ex-professo du *dharmakāya*. On voit bien, cependant, que ce mot qui, étymologiquement, peut désigner l'ensemble des *dharmas*, différents dans chaque cas, qui constituent chaque Bouddha, doit s'entendre au propre des *dharmas* qui constituent la qualité de Bouddha de tous les Bouddhas.

§ 4.

PHILOSOPHIES DU GRAND VÉHICULE — NIHILISTES (*Mādhyamika*) ET IDEALISTES (*Vijñānavādins*)

Les écoles du Grand Véhicule ne condamnèrent pas la vieille ontologie (§ 2) ; mais elles la jugèrent insuffisante. — Cette ontologie correspond exactement à l'apparence des choses, à l'expérience : tout se passe comme si les choses et les êtres vivants étaient composés de *dharmas* substantiels ; et, pour arriver au Nirvāṇa, il faut suivre le chemin que les Anciens ont défini : éliminer les *dharmas* qui engendrent de nouveaux *dharmas* ; insérer, dans la série et dans le complexe que nous sommes, des *dharmas*, des connaissances, qui arrêtent le renouvellement des *dharmas*. — Mais, par cette méthode, on mettra fin à une existence qui est vide de réalité en soi, car les *dharmas* n'existent pas substantiellement ; on mettra fin

à des *dharmas* « vides » qui se renouvellent en *dharmas* « vides ».

Il importe de le savoir, car la seule connaissance qui puisse arrêter le renouvellement des *dharmas* irréels, c'est la connaissance de leur foncière irréalité, ou, comme disent les deux écoles, de leur « vacuité » (*çūnyatā*).

D'accord sur ces principes, les Nihilistes et les Idéalistes diffèrent dans le sens qu'ils attribuent au mot « vacuité ».

1. Les Anciens avaient démontré que la nature vraie (*dharmatā*) des choses (*dharma*), est d'être produites par des causes (*pratītyasamutpanna*) et de concourir à la production d'un effet. Les Nihilistes observent que : « ce qui est produit par des causes n'est pas produit en soi, n'existe pas en soi. » La vraie nature des choses est de ne pas être produites en soi (*anutpannatā*). La vraie nature des choses, c'est d'être vides de toute réalité substantielle, c'est la vacuité.

La vacuité n'est, ni un principe immanent aux choses illusoires, ni le néant. Bien au contraire, la vacuité est le caractère de ce qui existe : les choses sont vides parce qu'elles sont produites par des causes ; « vacuité » est équivalent à « production par des causes », « vide » à « produit par des causes » (*çūnya* = *pratītyasamutpanna*).

L'existence (*saṃsāra*) est un processus complexe de *dharmas* qui n'ont pas en soi de raison d'exister, et qui ne peuvent exister substantiellement en raison de leurs causes, lesquelles sont des *dharmas* antérieurs qui n'existent pas par soi. Rien d'absurde, pour le Bouddhiste, à ce que des *dharmas* « semblables à une magie » (*māyopama*), — nous dirions « contingents », — donnent naissance à des *dharmas* également illusoires. Le pareil engendre le pareil.

Tous les êtres vivants sont donc des « files d'événements » (Taine) qui se prolongent depuis l'origine des temps, — c'est-à-dire depuis toujours, — jusqu'au moment où l'illusion de la réalité substantielle des corps et des idées, mère du désir, vient à disparaître. Lorsque cette illusion est détruite, le flux des *dharmas* achève de s'écouler sans se renouveler : c'est le Nirvāṇa-avec-restes ; lorsque ce flux a tari, c'est le Nirvāṇa-sans-restes, la fin de l'existence du sage qui est déjà un délivré-vivant.

Y a-t-il une différence entre l'existence et le Nirvāṇa ? — Sans doute, une opposition radicale. L'existence (*saṃsāra*) est la production continuée de phénomènes insubstantiels, mais réellement existants. Le Nirvāṇa est la fin de la production de ces phénomènes.

Mais l'école, amoureuse des jeux de mots, — qu'elle prend parfois au sérieux, — déraisonne ici : les *dharmas* n'existent pas en soi ; ils sont donc comme s'ils n'existaient pas du tout ; leur production est une non-production ; ils sont en fait non-produits ; ils sont « nirvāṇés ». L'existence (*saṃsāra*) et le Nirvāṇa, c'est la même chose.

N'oublions pas cette identification hasardée, qu'une étrange dialectique ne se lasse pas de démontrer. Nous avons dit que le Bouddhiste ne trouvait pas absurde l'hypothèse de causes insubstantielles formant chaîne depuis l'origine des temps : « De *dharmas* vides naissent des *dharmas* vides ». Mais, à certains moments, il y voit plus clair, dirait-on ; et il conclut que les *dharmas* produits par de telles causes ne sont pas produits. « Les *dharmas* sont semblables aux cheveux qu'un moine, malade des yeux, croit apercevoir dans son vase à aumônes. L'homme aux yeux sains n'a aucune idée relativement à ces cheveux : il ne les nie, ni ne les affirme, parce qu'il les

connaît dans leur vraie nature, qui est le vide, en ne les connaissant pas. »

« Vide » prend ici un sens différent de celui que nous avons dit et qui est le sens raisonnable et habituel. Lorsqu'on l'entend ainsi, on ne peut pas philosopher : « La vérité vraie, c'est le silence. »

2. Il est plus difficile de rendre compte du système des Idéalistes ou Vijñānavādins, Cittamātravādins, « philosophes qui n'admettent que l'existence de la pensée ». Nous savons que ces philosophes étaient divisés en plusieurs branches qui n'étaient pas d'accord sur plusieurs points importants ; leurs théories n'ont pas été étudiées dans le détail.

Voici la manière la plus simple de comprendre leurs vues sur la nature des choses.

L'existence est semblable à un rêve, dont les images ne correspondent à aucun objet extérieur à la pensée : les éléphants que le rêveur voit entrer dans sa cellule n'existent absolument pas en tant qu'éléphants. L'objet que l'on croit connaître en rêve, le « connaissable » *(jñeya)*, est irréel en tant qu'objet, en tant que « connaissable » : ce n'est qu'une forme de la pensée. De même, l'idée que l'on a de cet objet, la connaissance (*jñāna*) visuelle que l'on a d'un éléphant, n'est autre chose que la forme (*ākṛti*) « éléphantesque » assumée par la pensée : et cette forme est manifestement illusoire. Le rêveur rêve cependant, et la pensée conserve des traces des images du rêve. Aussi s'en souvient-on au réveil.

Ceci nous donne une idée du système dont voici un exposé technique.

Il n'existe rien en dehors de la pensée : rien n'existe qu'un jeu d'images ou de connaissances qu'on doit envisager à trois points de vue.

1. Elles apparaissent comme extérieures à la pensée : mais les objets extérieurs — corps et organes des sens, objets des organes (bleu, etc.), monde-réceptacle ou univers, — ne sont que la pensée qui se pose comme objet vis-à-vis d'elle-même.

Elles apparaissent comme connaissant des objets extérieurs à la pensée : et ainsi avons-nous les notions d'une connaissance visuelle ayant pour objet les couleurs, d'une connaissance mentale ayant pour objet les qualités des objets, d'un « je » qui connaît.

Elles apparaissent, en un mot, comme objet (*grāhya*) et sujet (*grāhaka*) de connaissance ; et cette opposition comporte et suppose les notions d'être, d'essence, de différence, de nombre, etc. ; en un mot, toutes les catégories de la pensée.

En tant qu'elles se présentent sous cet aspect de dualité (*dvaya*), les images et les connaissances sont dites *parikalpita*, « imaginées ». Précisons la portée de ce terme : l'opposition de sujet et d'objet, qui est la marque de toutes nos pensées, n'est pas imaginaire, c'est-à-dire, irréelle ; elle est « imaginée », étant un cadre que nous imposons aux images ; elle est réelle ; mais elle ne tient pas à la nature même de nos pensées. Elle résulte d'une illusion : semblable à l'illusion du rêveur qui, croyant à l'existence objective des éléphants, croit, du même coup, en avoir une connaissance visuelle.

2. Envisagées d'un autre point de vue, les images ou connaissances reçoivent le nom de *paratantra*, « dépendantes », « causées ». — On se demande maintenant, non plus dans quelles catégories se moulent les pensées, — mais en vertu de quelle loi elles apparaissent et se succèdent, et d'où elles viennent. Elles ne viennent ni

d'un « moi », ni des objets extérieurs ; elles naissent les unes des autres, — mais non pas immédiatement. Les pensées successives ne disparaissent pas tout entières ; elles laissent des traces (*vāsanās*), lesquelles provoquent la naissance de nouvelles pensées qui seront versées dans le moule objectif et subjectif. Ces traces ne sont pas conservées dans les diverses pensées que reconnaissait l'ancienne psychologie bouddhique : « pensée d'une couleur bleue » , « pensée que je connais le bleu », etc. Il faut donc admettre qu'elles sont conservées par des « connaissances » d'une nature spéciale, appelées « réceptacle » (*ālaya, ādāna vijñāna*), momentanées d'ailleurs et formant série. Ce réceptable correspond à la mémoire de notre psychologie : les pensées y laissent des traces qui sont la semence (*bīja*) de nouvelles pensées.

3. On peut envisager les pensées à un troisième point de vue. On se demande maintenant ce qu'il y a de *pariniṣpanna*, c'est-à-dire de non illusoire dans les pensées.

La réponse est aisée. L'objet de la connaissance, le « connaissable » (*jñeya*) ou « ce qui est saisi par la connaissance » (*grāhya*), n'existe pas « absolument », puisque c'est une image toute subjective qui constitue cet objet, dans le rêve comme à l'état de veille. C'est par illusion (*saṃvṛti*) que la pensée connait un « connaissable ». D'autre part, la pensée en tant que « connaissant » (*jñāna*), en tant que « saisissant » (*grāhaka*), ne saisit que le dit objet illusoire. Par conséquent, c'est aussi par illusion que la pensée se pose et se connaît comme connaissance visuelle..., comme sujet de la connaissance (*grāhaka*). Il n'y a « connaissance » que parce qu'il y a « objet de la connaissance », et réciproquement. Les deux termes sont solidaires.

Que peut-on dire que soit « absolument » la pensée, abstraction faite de cette dualité, « objet de la connaissance » et « connaissance » ? On ne peut évidemment rien dire de la pensée ainsi considérée ; elle est *anabhilāpya*, indescriptible, « undenotable », comme traduisait Cecil Bendall : elle est une chose dont on peut dire seulement qu'elle existe (*bhavaty eva*) ; une « chose sans plus » (*vastumātra*), sans caractère, sans essence (*viçeṣa*) — ou, pour s'exprimer avec moins de rigueur, elle est « pensée sans plus », « rien que pensée » (*vijñapti°, cittamātra*).

En résumé, les pensées, qui sont la seule chose qui soit, portent trois caractères (*svabhāva*). En tant qu'elles sont moulées dans les catégories d'objet et de sujet, de substance, d'essence, etc., on les dit « imaginées » (*parikalpita*), pour marquer que ces catégories leur sont imposées (*adhyāropita*) par une conception fausse.

En vue de caractériser leur origine, on les dit dépendantes (*paratantra*) : étant « dépendantes », elles n'existent pas en soi (*vastusat, dravyasat*) ; elles constituent une liaison, un rapport réciproque de désignations et d'idées.

Enfin, si on demande ce que sont « absolument » les pensées souillées, on répond qu'elles ne sont rien. Ces pensées existent, mais elles sont vides d'objets de connaissance et de connaissances ; elles existent, et le fait d'exister (*vastumātra*) est le seul de leurs caractères qui n'ait pas son origine dans l'illusion.

§ V. Bouddhologie du Grand Véhicule. Ecoles orthodoxes.

Si nous avons bien compris la position philosophique des écoles Mādhyamika et Vijñānavādin, nous avons vu

que ces écoles distinguaient deux ordres de choses, ou, pour parler comme elles le font, deux vérités : la vérité d'apparence, d'expérience (*vyavahāra*), d'illusion (*saṃvṛti*), et la vérité absolue (*paramārtha*).

Les *dharmas* sont « vides » d'existence en soi, les pensées sont « vides » de contenu et de catégories : vérité absolue ; mais *dharmas* et pensées se continuent en série causale, comme si leur nature apparente était leur nature vraie : vérité d'apparence.

A. Examinons la bouddhologie « d'apparence ».

L'Ecole continue la tradition de la scolastique d'Abhidharma ; mais elle adopte deux thèses religieuses qui sont caractéristiques du Grand Véhicule : les Bouddhas sont de grands personnages divins, entourés de grands saints qui sont de futurs Bouddhas ; tous les êtres doivent, pour parvenir au Nirvāṇa, passer d'abord par l'état de Bouddha.

On distinguera donc trois corps du Bouddha.

1. Le *Dharmakāya*, dont la définition se superpose à peu près à celle de l'Abhidharma. C'est l'ensemble des connaissances et des qualités morales du Bouddha, aussi bien celles qui se rapportent au monde que celles qui sont productrices du Nirvāṇa : d'une part, la compassion, le pouvoir de détruire les passions de ceux qui voient le Bouddha..; d'autre part, les méditations abstruses qui aboutissent à l'inconscience : telle par exemple la méditation du néant.

2. Le *Saṃbhogakāya*, corps glorieux, le Bouddha en tant que visible, « le corps orné des trente-deux marques » : c'est le *rūpakāya*, la « forme visible » de la vieille tradition. — Mais ce corps, comme nous allons

le dire, est invisible aux simples mortels. Ceux-ci n'en aperçoivent que des doubles magiques, plus ou moins ressemblants à l'original.

3. Le *Nirmāṇakāya*, « corps créé par magie », sur lequel nous insisterons davantage.

Çākyamuni, dans le Bouddhisme du Petit Véhicule, est un homme, de naissance miraculeuse, il est vrai, et qui dans son existence antérieure régnait dans le ciel des dieux Tuṣitas, mais cependant un « simple mortel », sujet à la maladie, vivant peu de temps et subissant même la rétribution des péchés commis dans des existences antérieures. Cet homme obtint la qualité de Bouddha, révéla le chemin, et entra dans le Nirvāṇa, désormais invisible aux dieux et aux hommes : car il est délivré de l'existence.

La secte des Vetulyakas que la tradition place avant Açoka, et que je crois très ancienne, conçut une idée plus haute de Çākyamuni et du Bouddha. M. Rhys Davids l'a comparée à la secte docète. Et c'est du docétisme en effet : Çākyamuni est devenu Bouddha il y a très longtemps ; il règne dans le ciel des dieux Tuṣitas d'où on crut faussement qu'il était descendu pour s'incarner et conquérir ici la qualité de Bouddha ; le Çākyamuni que les hommes ont vu n'est qu'un fantôme créé par le vrai Çākyamuni, un « corps magique » ou un « corps créé » (*nirmāṇakāya*).

Ce docétisme aboutit, dans le Grand Véhicule (commencement de notre ère ?), dans le Lotus de la Bonne loi, dans les Sukhāvatīs, etc., à la conception de Bouddhas presque éternels, intervenant ici-bas par des apparitions magiques qui prêchent et donnent aux hommes le spectacle édifiant et instructif de toute la geste d'un Bouddha, de toute la genèse de la qualité de Bouddha. Les Bouddhas

sont de grands dieux mythologiques, trônant dans quelque paradis où de grands saints les entourent. A la seule apparition magique dont parlaient les premiers docètes, du moins à en croire nos sources, beaucoup d'autres sont ajoutées : pendant la longue période de son règne, et dans l'univers qui est son « champ », un Bouddha est l'universelle providence : par son corps magique, divisé à l'infini, il « mûrit » les êtres pour le salut.

On a pu penser que cette « apothéose » des Bouddhas, dont l'Inde du nord-ouest nous a laissé tant de témoignages iconographiques, ne s'était achevée que sous l'influence occidentale. Nous n'avons pas à examiner ici le problème des origines du Grand Véhicule ; mais il faut observer que la doctrine du corps glorieux et du corps magique a de solides attaches dans la tradition la plus authentique et la plus conservatrice.

Quelle que soit la date de la secte des Vetulyakas, la thèse docète du corps magique, de la multiplicité des corps magiques, est nettement formulée dans le Canon (Mahāparinibbāna, III, 22) : « Il y a, dit Çākyamuni, huit sortes d'assemblées : nobles, brahmanes, bourgeois, ascètes, dieux compagnons des quatre gardiens du monde, dieux compagnons des trente-trois dieux, dieux du monde de Māra, dieux du ciel de Brahmā. Avant d'entrer parmi eux, je fais que mon aspect soit semblable au leur, je fais que ma voix soit comme la leur ; je les instruis, je les éclaire, je les réjouis de mon enseignement de salut. Mais ils ne me connaissent pas pendant que je leur parle : « Quel est cet être qui nous instruit ? un dieu ou un homme ? » Ainsi pensent-ils. Et quand je disparais après les avoir instruits, ils ne me connaissent pas davantage : « Quel est celui qui a disparu, un dieu ou un homme ? ».

B. — Que reste-t-il de cette bouddhologie, et comment faut-il l'interpréter, lorsqu'on se place au point de vue de la « vérité absolue », lorsqu'on adopte une de ces deux philosophies de la Vacuité que nous avons décrites plus haut (§ 4) ?

Notons d'abord que la « vérité absolue » ne « détruit » pas la « vérité d'apparence ». La vérité d'apparence, — enchaînement causal des *dharmas*, appauvrissement graduel des complexes de *dharmas* que nous sommes jusqu'à leur extinction complète, — c'est la réalité même de l'existence et du chemin de salut.

Nous arriverons au Nirvāṇa en profitant de l'enseignement que donnent les corps magiques (*nirmāṇakāya*), en contemplant le corps glorieux lorsque nous serons devenus des saints (*bodhisattvas*) ; en devenant nous-mêmes des Bouddhas, c'est-à-dire des *dharmakāyas*, collections de *dharmas* très purs qui constituent des êtres déjà illuminés (*buddha*) et très proches du Nirvāṇa. — Et il n'y a pas d'autre moyen d'arriver au Nirvāṇa.

Cependant, au point de vue métaphysique, la position des Nihilistes n'est pas exactement celle des Idéalistes.

Pour les Nihilistes, les deux premiers corps (*dharma°* et *saṃbhogakāya*) forment un seul être, le Bouddha, être réel au point de vue de l'expérience, mais « vide » au point de vue métaphysique : car les *dharmas* qui le composent n'existent pas en soi.

Pour les Idéalistes, le *dharmakāya* est le Bouddha tel qu'il s'apparaît à lui même, tel qu'il a conscience de soi : connaissances productrices de Nirvāṇa et pensées mondaines, tournées vers le salut du monde : les premières, lorsqu'elles sont très pures, se confondent avec ce que nous avons appelé « la pensée sans plus » (p. 275) ; ce

sont des connaissances d'où l'opposition de « connaissable » et « connaissance » est exclue et, par conséquent, des connaissances qui sont des non-connaissances ; les secondes sont « imaginées » dans la mesure, très réduite, où elles comportent cette opposition : car la charité du saint est vide de l'idée de « donneur », de don et de « receveur » ; — le corps glorieux est le Bouddha tel qu'il apparaît aux saints (*bodhisattvas*), qui croient encore à l'existence de la matière (*rūpa*) ; — le corps magique est le Bouddha tel qu'il apparaît aux êtres inférieurs (*çrāvakādi°*) qui ne peuvent encore voir que des formes très particularisées. Les deux derniers corps apparaissent aux saints et aux êtres inférieurs par l'efficace de la pensée mondaine qui est une partie du *dharmakāya*, par l'efficace aussi du mérite acquis par les saints et les êtres inférieurs eux-mêmes.

On peut, enfin, considérer comme le vrai corps (*kāya*) du Bouddha, ce que le Bouddha est au point de vue de la vérité absolue. La nature vraie (*dharmatā*) d'un Bouddha sera appelée son *dharmakāya*, en termes plus clairs, son *svābhāvikakāya* ou *dharmatākāya*, son corps vrai. — Nous sommes renseignés sur la nature vraie des *dharmas* qui constituent le Bouddha : ces *dharmas* ne sont pas produits « en soi » ; ils ne sont pas produits, au point de vue de la vérité absolue ; ils sont « vides » ; ils ont pour nature la « vacuité » (*çūnyatā*).

On peut en dire autant de tous les *dharmas*, et de la foule des êtres que constituent les *dharmas* : tous les êtres ont donc le même vrai corps (*svābhāvikakāya* = *dharmatākāya* = *dharmakāya*) que les Bouddhas.

Toutefois, dans les Bouddhas prédominent les *dharmas* producteurs de Nirvāṇa (*lokottara*), à l'exclusion des

dharmas mondains. Les Bouddhas ont donc, à peu près, purifié leur vrai corps : ils sont vides, ou à peu près, au point de vue même de la vérité d'apparence.

§ VI. — Bouddhologie immanentiste. — Mantrayāna.

1. — Il n'est pas douteux, à mon avis, que l'interprétation des trois corps que venons d'exposer, soit la seule qui convienne aux traités scolastiques du Grand Véhicule.

Toute conception « ontologique », « immanentiste », à plus forte raison panthéistique, en est exclue, que ces traités soient de Candrakīrti, d'Açvaghoṣa ou d'Asaṅga.

Comme la vieille métaphysique, les écoles nouvelles ne connaissent que des *dharmas*. Mais elles poussent à leurs conséquences dernières les thèses de la vieille métaphysique. Celle-ci, fidèle au mot du Bouddha : « Tout est vide, transitoire, sans réalité », pulvérisait toutes les unités psychologiques en une multitude de petites et fragiles réalités élémentaires (*dharma*), et niait l'existence en soi de l'individu (*pudgalanairātmya*). Les écoles nouvelles nient l'existence en soi des réalités élémentaires elles-mêmes (*dharmanairātmya*). Le Bouddha avait dit que : « Nous sommes ce que nous avons pensé » : « All that we are is the result of what we have thought ; it is founded on our thoughts, it is made up of our thoughts ». Les Idéalistes nient l'existence de la matière.

Ni la « Vacuité », ni la « Pensée pure » (*cittamātra*) ne sont des choses en soi, des principes d'existence, des absolus.

Les docteurs disent que la Vacuité est le caractère des choses : les choses sont « vides » parce que, étant produites, elles n'existent pas en soi. Ou bien ils disent que le seul caractère non-illusoire de nos pensées, c'est leur

existence : tout leur contenu et toutes leurs catégories sont illusoires ; au vrai, ce sont des pensées vides. — Ils ajoutent, et font dire à Bouddha lui-même, que s'attacher à l'idée de Vacuité, c'est se perdre, « devenir inguérissable » ; que le concept de la vérité vraie (*paramārtha*) est aussi pernicieux que les autres concepts : de même, le bois de santal brûle aussi.

2. Mais, d'autre part, nous connaissons des spéculations en contraste marqué avec ce Bouddhisme scolastique et « orthodoxe », puisqu'il est vraiment « parfumé » de vide. L'histoire de ces spéculations est à peine amorcée.

Nous savons qu'à une époque ancienne, on crut à la « presque éternité » de Çākyamuni, d'Amitābha, d'Avalokita, de nombreux Bouddhas régnant dans des univers distincts. Le Mahāvastu, le Saddharma, la Sukhāvatī sont des témoins de cette croyance, étrangère d'ailleurs à toute affirmation métaphysique. — C'est à cette source que les philosophes du Grand Véhicule ont emprunté l'idée du corps glorieux et des corps magiques. — Et on comprend que la croyance à la « quasi-éternité » des Bouddhas aboutisse à la négation du Nirvāṇa ou à la définition du Nirvāṇa comme une existence éternelle et bienheureuse : thèse monstrueuse, que condamnent les Sūtras, mais qui est affirmée dans certains documents. Dès l'époque d'Asaṅga, si je ne me trompe, on parlait d'un *Ādibuddha*, « Bouddha dès l'origine », qui est un Brahmā à l'usage des clients brahmaniques de la confrérie. Plus tard, une des épithètes du Bouddha, *Svayambhū*, « qui s'est illuminé par ses propres forces », fut traduite : « qui existe par soi ».

Le Grand Véhicule croit que tous les êtres deviendront des Bouddhas : tous sont donc, par conséquent, des

« embryons de Bouddha » (*tathāgatagarbha*). Mais voici comment, dans le Laṅkāvatāra, on définit cet embryon : « Il y a un Embryon de Bouddha, porteur des trente-deux signes (voir p. 274), immanent (*antargata*) à tous les êtres, souillé par les imaginations fausses dues à l'amour, à la haine, à l'aveuglement ; couvert par les formes corporelles, les sensations, ... mais pur, identique à soi-même ... telle une gemme cachée sous un tas d'ordures ». — L'Ecole, et d'après les explications mêmes du Sūtra, reconnaîtra dans l'Embryon le « corps vrai » de tous les êtres, pur chez le Bouddha, souillé chez les autres êtres (voir p. 278-9) ; elle y reconnaîtra la « vacuité » ou la « pensée pure » qui est le caractère vrai de tous les êtres ; mais lorsque le Sūtra nous apprend que la doctrine de l'Embryon a été prêchée pour convertir les hérétiques qui sont attachés à la doctrine de l'être en soi (*ātmavāda*), nous nous demanderons si vraiment il était sage de l'inventer à cette fin et si l'interprétation naturelle de l'Embryon de Bouddha n'est pas nettement immanentiste ? — Il y a, dans tous les êtres, un corps du Bouddha : on touche au monisme sans phrases.

Nous connaissons enfin les documents, relativement tardifs (?), de la littérature tantrique : ils marquent le point d'aboutissement de toutes ces spéculations « pseudo-bouddhiques » ; — car comment leur donner un autre nom ? C'est, à vrai dire, une gnose. Cette gnose s'exprime souvent dans des termes qui conviennent aussi bien à la « vacuité » ou à la « pensée pure » qu'à l'être absolu et universel. La phraséologie exceptée, rien qui soit bouddhique : le *dharmakāya* correspond à peu près au Brahman ; le corps glorieux, au corps mystérieux de Kṛṣṇa qui fut dévoilé à Arjuna ; le corps magique, à l'homme

Kṛṣṇa. — Cette gnose est aussi çivaïsante. On attribue aux Bouddhas un quatrième corps, le corps de « grand bonheur », qui est le corps érotique, car on attribue aux Bouddhas des épouses qui sont en même temps leurs mères : ne sont-elles pas des personnifications de la « Perfection de la sapience » (*prajñāpāramitā*), cause de l'illumination ?

3. En résumé, et pour insister sur le point que je considère comme acquis, nos documents nous font connaître deux bouddhologies, qui mettent en œuvre les mêmes données, *dharmakāya*, etc. La première, « parfumée » de vacuité, est celle des écoles savantes, Candrakīrti, Açvaghoṣa, Asaṅga, Vasubandhu ; c'est la bouddhologie du Grand Véhicule (*mahāyāna*). La seconde est védantique-çivaïte : elle trouve son expression la plus nette dans la mythologie et la gnose tantriques, dans ce Véhicule qui porte un nom spécial, Mantrayāna.

Quelles sont les relations historiques de ces deux bouddhologies ? Il est difficile de le dire. On peut cependant observer que les philosophies du Grand Véhicule présentent de dangereuses affinités avec les doctrines d'immanence. Les « pensées pures » des Idéalistes, — qui ne sont que les pensées particulières considérées au point de vue dialectique, — peuvent être confondues avec la pensée substantielle, support des pensées particulières, qui est le *brahman*. La « vacuité », caractère de l'existence contingente, peut être envisagée comme le principe de l'existence contingente, comme l'*ens realissimum*, c'est-à-dire comme *brahman*. — La « gnose » serait une interprétation ontologique et immanentiste des philosophies nihilistes du Grand Véhicule.

4. Un autre problème, d'un intérêt plus grand encore,

est celui des relations des philosophies du Grand Véhicule avec la philosophie védantique. On sait que celle-ci se divise en deux branches, monisme pur, demi-monisme ; et que la critique n'a pas encore défini nettement la chronologie de ces deux branches.

Les demi-monistes reprochent à Çamkara, moniste pur, d'avoir démarqué le Bouddhisme : « La doctrine de l'illusion (*māyā*) est fausse : c'est du Bouddhisme déguisé ». Nous avons signalé ce fait curieux que plusieurs stances de Nāgārjuna ont passé dans un des traités classiques du Vedānta à la mode de Çaṁkara.

Il est certain que la *saṁvṛti*, l'illusion bouddhique, ressemble fort à la *māyā*, l'illusion du Vedānta.

La ressemblance est si étroite que l'emprunt n'est pas invraisemblable. Si on veut bien se rappeler la définition du *paratantra* et du *parikalpita* que nous avons empruntée à Vasubandhu (ci-dessus p. 271), on la reconnaîtra aisément dans la définition de l'*ātman* et de la *māyā* : « Māyā possède deux pouvoirs. Par son pouvoir d'*āvaraṇa* ou d'« obscuration », elle fait que l'*ātman*, qui est proprement absolu, s'apparaît à lui-même comme limité, comme un agent actif ou passif. Par son pouvoir de *vikṣepa*, ou de « distention », elle fait surgir dans l'*ātman* une vision fantomatique des formes de l'univers, comme si ces formes existaient réellement en dehors de l'*ātman* et étaient vues par lui. En un mot, Māyā est la force qui fait que la Pensée-absolue se conçoit comme un *ego* et conçoit les phénomènes comme extérieurs à elle-même ».

On se demande si la théorie bouddhique de la « Pensée pure » est autre chose qu'une interprétation du Vedānta ? Ou si, au contraire, Çaṃkara dépend d'Asaṅga-Vasubandhu ? — Je crois la deuxième hypothèse plus vraisem-

blable, si toutefois il est permis, en pareil sujet, de graduer la vraisemblance des hypothèses.

Louis de la Vallée Poussin.

Post Scriptum. Il est presque superflu de le remarquer, les vues de M. S. Lévi (Introduction à la traduction du Sūtrālaṁkāra, p. 16), de M. Masson-Oursel (Les trois corps du Bouddha, JA. 1913, II), sont en radicale contradiction avec les opinions que j'ai résumées dans le présent article.

Il y a aussi quelques interprétations inexactes dans mon étude *The three bodies of a Buddha* (J. RAS. 1906, 943). J'espère que l'étude de l'Abhidharmakoça VII, 34, du Kāyatrayasūtra, etc. ne m'amènera pas à porter le même jugement sur cette Note.

NOTES.

p. 257, l. 25 Expression de Wassilieff.

p. 261, l. 12 Saṃyutta, III, 120, etc.

p. 261, l. 13 On comparera Aṅguttara II, 71 ; Theragāthā 469 ; Udānavarga XXII, 11 ; Vajracchedikā, 43 ; Nirupamastava 16, *Muséon*, 1913) ; Madhyamakavṛtti 448 ; Madhyamakāvatāra, 361.

p. 261, l. 24 Voir R. O. Franke, Dīgha (1913), Introduction.

p. 262, l. 18 Divyāvadāna, 19_{11}.

p. 263, l. 2 On dirait aussi bien « philosophie » ou « ontologie » de la littérature canonique. Dans le résumé qui suit, nous visons la philosophie Vaibhāṣika (depuis le premier siècle de notre ère ?) qui marque, comparée au Canon pâli et à l'Abhidhamma, un certain développement dans le détail. Pour l'essentiel, c'est bien le système de la plus vieille tradition.

p. 263, l. 24 On donne aussi le nom de *dharma* à des « choses » qui n'existent que dans la pensée et ne sont rien en soi : à savoir 1. l'espace (*ākāça*) ; 2. la « destruction non précédée de conscience » (*apratisaṃkhyānirodha*), c'est-à-dire la fin de toute chose qui cesse d'exister, la fin d'une flamme par exemple : 3. le *nirvāṇa*, qui est la destruction ou la fin de l'existence d'une série mentale.

p. 264, l. 17 La théorie des *dharmas* épuise toute la « psychologie ». Pour la scolastique pâlie, nous possédons deux excellents ouvrages, dus au patient et souvent « génial » labeur de Mrs. Rhys Davids, la « Psychology » (O.T.F.R.A.S. 1900) et le « Compendium of Philosophy » (Pāli Text, 1910) qui sont les traductions d'un vieux traité d'Abhi-

dhamma, la Dhammasaṅgaṇi, et d'une compilation moderne, l'Abhidhammasaṅgaha. — Pour la scolastique sanscrite, presque tout reste à faire. Je signale la traduction de l'Abhidharmakoçabhāṣya dont je publie le troisième chapitre (1914).

p. 266, l. 7 Nous analysons, dans ce paragraphe, un passage du quatrième chapitre de l'Abhidharmakoça, relatif aux trois refuges. L'Abhidharmakoça, œuvre de Vasubandhu (IV[e] siècle ??), représente la doctrine des Vaibhāṣikas, école qui a pour livres essentiels les « Traités d'Abhidharma » (*prakaraṇa*) qu'on dit contemporains de Kaniṣka (??).

p. 266, l. 26 Ce n'est pas le moment d'étudier la nature de ces trois « connaissances ». Nous lisons : « connaissance de la destruction ... », à titre d'équivalents, non de traductions. (Voir Abhidharmakoça, VII).

p. 270, l. 3 Voir Bodhicaryāvatāra, IX, 45.

p. 270, l. 12 Sur le système des Mādhyamikas 1) Sources brahmaniques, Sarvadarçanasaṃgraha, Çaṃkara *ad* Brahmasūtras, voir *Muséon*, 1902 et suiv. ; 2) « Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna avec le commentaire de Candrakīrti », Bibl. Buddhica, IV ; « Madhyamakāvatāra », trad. dans *Muséon*, 1907 et suiv. ; Bodhicaryāvatāra, chap. IX, trad. dans « Introduction à la pratique des futurs Bouddhas » (1907) ; « Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique », p. 191 et suiv. ; Max Walleser, Die Mittlere Lehre, Heidelberg 1911.

p. 271, l. 9 Quant aux *dharmas* matériels, le Nihiliste leur reconnaît la même existence « contingente » qu'il accorde aux idées. Les « files de ces *dharmas* » constituent les formes visibles ou tangibles qui, quoique dépourvues d'être substantiel, existent en dehors de la pensée, lui fournissent un support (corps, organes, etc.) et des matériaux. Ces formes continueront-elles de se renouveler quand toutes les « files de pensée » seront éteintes ? Cela n'a aucune espèce d'importance, comme a dit le Bouddha lui-même.

p. 272, l. 7 Je ne signale que les points essentiels et très sommairement ; j'ai l'intention de publier et d'étudier prochainement plusieurs documents qui justifieront mes définitions et notamment détermineront la nature de l'*ālayavijñāna*, sur laquelle on s'est mépris.

p. 272, l. 30 Sur les Vijñānavādins
1) Sources brahmaniques, Sarvadarçanasaṃgraha, chap. II, traduit dans *Muséon* 1901, p. 177, où sont indiqués les passages parallèles dans Çaṃkara, Bhāmatī, etc. 2) Traités tibétains (Siddhānta) analysés par Wassilieff, Buddhismus. 3) Polémique Mādhyamika : Madhyamakavṛtti, Madhyamakāvatāra, Bodhicaryāvatāra. 4) Sources Vijñānavādins : Laṅkāvatāra (Buddhist Text Society of India), Açvaghoṣa, Mahāyānaçraddhotpāda, trad. de Suzuki (1900), Bodhisattvabhūmi (Sommaire), chap. IV, *Muséon*, 1906, p. 220 ; Abhisamayālaṁkārāloka, fragment publié dans JA. 1913, I, p. 598 ; Sūtrālaṃkāra, édité et traduit par S. Lévi (1911) ; Vasubandhu, Viṃçakakārikā, *Muséon*, 1912, p. 53. — Nyāyabindu et traités de logique, notamment les études de Th. de Stcherbatskoi. — Je me sers aussi de l'Aryasaṃdhinirmocana, chap. VI, (Mdo, V), du Trisvabhāvanirdeça et du Triṃçaka de Vasubandhu. (Tandjour, Mdo, LVIII).

p. 273, l. 10 Laṅkāvatāra, 73, 82, 130 ; Madhyamakāvatāra, 194, 1 (*Muséon*, 1911, 248) ; Sūtrālaṃkāra, XI, 40 ; Vasubandhu, Triṃçaka.

p. 273, l. 28 « *Paratantra*, dit le Saṃdhinirmocana, c'est *pratītyasamutpāda*. Cela étant, ceci est ... » — Voir dans nos « Douze Causes » (Londres, 1913) le paragraphe sur la causalité dans le système des Vijñānavādins, p. 65.

p. 274, l. 12 Voir Çaṃkara, trad. Thibaut, I, p. 403, 426. Ces connaissances sont « sub-conscientes ».

p. 278, l. 8 Comparer Karaṇḍavyūha, p. 21 au bas.

p. 278, l. 33 Comparer les anathèmes « à Origène surnommé Adamantius » (synode 543) : « Anathème à qui

dit que le Verbe de Dieu s'est fait semblable à tous les ordres célestes, chérubin avec les chérubins, séraphins avec les séraphins .... » (F. Prat, *Origène*, 1907, p. liii).

L'Abhidharma enseigne que les dieux d'un ciel supérieur sont, dans leur vraie forme, invisibles aux dieux inférieurs : ils ne se manifestent à ceux-ci que dans un corps magique (Abhidharmakoça, III, 73).

Sur le pouvoir de *nirmāṇa* (création, opposé à *pariṇāma*, transformation) des Bouddhas, voir Bodhisattvabhūmi, V, *Muséon*, 1907, 164, et Abhidharmakoça, VII.

Quant à la quasi-éternité des Bouddhas, les rédacteurs du Canon savent qu'un Bouddha, et les grands magiciens, peuvent prolonger leur existence jusqu'à la fin de la période cosmique, et peut-être le Bouddha lui-même est-il l'auteur responsable de cette croyance.

p. 279, l. 22 La seule source de la scolastique Mādhyamika où j'aie rencontré la mention des corps (Candrakīrti, Madhyamakāvatāra p. 62) désigne le *saṃbhogakāya* sous son vieux nom de *rūpakāya*.

p. 280, l. 7 Voir la Note que je publierai dans *Muséon*, 1914, sur l'activité du Bouddha et les expressions *anābhoga* et *apratiṣṭhitanirvāṇa*.

p. 280, l. 16 Voir Wassilieff, p. 175 (161).

p. 282, l. 21 Mahābherī, dans Wassilieff, p. 176 (162).

p. 282, l. 25 Voir mon « Bouddhisme » (1909) p. 264 et Sūtrālaṃkāra, IX, 77, document non utilisé dans l'article Adibuddha de l'Encyclopédie de Hastings.

p. 283, l. 2 Laṅkāvatāra, p. 80. — Le texte a été souvent utilisé par la scolastique, Madhyamakāvatāra, p. 196 ; Siddhānta, II, fol. 28. — Je m'en suis occupé JRAS. 1906, p. 954 ; 1908, p. 892.

p. 285, l. 11 JRAS. 1910, p. 129, « Vedānta und Buddhism » ; Jacobi, JAOS. 1913, I.

p. 285, l. 28 L. D. Barnett, Bhagavadgītā (Temple Classics), p. 39. — Je ne sais si les textes (voir Oltramare, I, 176) sont aussi précis.

Une nouvelle traduction du Dighanikāya

R. O. Franke, *Dīghanikāya, das Buch der langen Texte des buddhistischen Canons in Auswahl übersetzt*, pp. LXXIX et 360, Gœttingue et Berlin, 1913.

L'Académie de Gœttingue a entrepris la publication d'une série allemande de *Sacred Books*. L'entreprise, *Quellen der Religions-Geschichte*, est très largement conçue : l'Orient, l'Occident, les Amériques, toute la surface du globe, le passé et le présent (1).

L'Indianisme est, il me semble, favorisé, M. Hillebrandt traduit le Rig ; M. R. O. Franke traduira (en extraits, bien entendu) le Mahāvastu ; M. Caland, un Çrautasūtra ; M. Garbe, le Viṣṇupurāṇa ; M. Grünwedel traitera de la hiérarchie du Lamaisme ; M. de Groot reprendra son Brahmajāla. Tout cela est excellent, bien que manque le tout à fait inédit ; et c'est un grand service que rend M. H. Oldenberg à nos études en organisant cette équipe de travailleurs.

La traduction du Dīgha ouvre la série indienne.

I.

On regrette de ne pouvoir, en quelques pages, rendre suffisamment justice au beau travail de M. Franke. Personne ne connaît aussi bien que lui les « parallélismes » ou les redites de la littérature pâlie; excellent linguiste, ce qui est une qualité assez

(1) Ont paru *Die religion der Batak*, de Joh. Warneck (1909) ; *Die religion der Eweer in Süd-Togo*, de J. Spieth (1911) ; *Amida Buddha unsere Zuflucht* de H. Haas (1910), que je n'ai pas vu.

précieuse chez un traducteur, il apporte aux tâches diverses qu'il mène à bonne fin avec une grande diligence, autant de soin que de sincérité. Sa collaboration est, pour les *Sacred Books* allemands, une bonne fortune.

« *Dīgha in Auswahl übersetzt* ». Dès que j'eus en main le volume, j'y cherchai d'abord le Mahānidāna : il n'a pas été « choisi » ; j'y cherchai ensuite le Pāyāsi : le Pāyāsi manque. Je le regrette ; ces deux Suttas sont à étudier. On ne peut pas, cependant, blâmer le choix qu'a fait M. Franke et qui paraît vraiment judicieux.

M. Franke parle de son travail avec une grande modestie. Il s'exprime en termes excellents sur la traduction des Rhys Davids : « Von Kleinigkeiten und Einzelheiten abgesehen leistet sie, was die Wissenschaft beim jetzigen Stande der Buddha-Forschung fordern kann. Für gelehrte wäre meine Übersetzung also vielleicht entbehrlich ..... Aus T. W. Rhys Davids' Übersetzung habe ich viel profitiert, nicht nur an den Stellen, wo ich es ausdrücklich angebe. » Mais, poursuit-il, il fallait, une traduction du Dīgha dans la présente collection, d'autant plus que les traductions de E. Neumann et de Dutoit ne méritent pas le nom de traduction. — Là dessus, M. Franke passe en revue quelques uns des contre-sens dont ses devanciers allemands se sont rendus coupables. Il consacre un peu plus de vingt pages, très denses, à cet examen, dépourvu, en vérité, de toute bienveillance. Vingt pages, c'est beaucoup. C'est trop. L'intérêt en est médiocre pour le lecteur étranger aux lettres pâlies, et, le dirai-je ? le lecteur qui sait le pâli est probablement fixé, depuis longtemps, sur la valeur des travaux de M. E. Neumann. Elle n'est pas aussi parfaitement nulle que le dit et le démontre M. Franke. M. Neumann est fécond en bévues, et n'offre au lecteur qu'une médiocre sécurité ; il ignore le sanscrit et connaît mal le bouddhisme ; il a quelques partis pris détestables ; il est souvent incompréhensible sans le secours du pâli. Mais, enfin, il n'est pas sans savoir un peu de pâli ; et il rend plus rapide la lecture de l'original. Dans l'écrin où M. Franke a réuni les bévues de M. Neumann, il y en a de bien jolies ! Comment et pourquoi ces pauvres dieux *Nirmāṇarati* sont-ils des « Unbeschränkte Freude geheissene

Götter » ? M. Franke se brise vainement la tête à le chercher. Je vais faire cesser son étonnement : pour le traducteur des Reden Gotamo Buddho's, *nir-māṇa* = *a-pramāṇa*.

Par le fait, si M. Franke ne s'écarte des Rhys Davids qu'à bon escient, — et je l'en loue, — il s'en écarte assez fréquemment, et le plus souvent avec raison. Le premier volume des *Dialogues* est de 1899, le second de 1910. Il y a toujours un grand avantage à venir le dernier. Aussi, dans l'ensemble et pour l'exactitude, la traduction allemande marque-t-elle un progrès sur la version anglaise. Pour la langue, je suis, je l'avoue, un très mauvais juge en allemand. — Combien savoureux sont les *Dialogues !*

Je regrette que M. Franke ne nous offre pas le pendant des belles introductions des Rhys Davids, j'entends des sommaires facilitant l'intelligence des divers Suttas. Son « Einleitung », dont je ne veux pas dire de mal, ne me satisfait pas de tout point.

L'auteur traite du grand et ardu problème de l'authenticité ; ses vues sont ingénieuses, mais contestables et, en tout cas, très personnelles. Une collection de *Sacred Books*, à mon avis, doit rester étrangère aux questions difficiles, et sur lesquelles nous ne sommes pas d'accord. Ou, du moins, l'éditeur doit-il exposer les théories en présence avec une grande sérénité.

Dans la première partie de son Introduction, M. Franke démontre que le Dīgha n'est pas « une collection de discours », mais une œuvre littéraire, une œuvre littéraire « einheitlich abgefasstes », qu'on pourrait intituler : « le livre du Tathāgata ».

Il y a ici d'excellentes remarques, et on accordera que M. Franke fait apparaître dans le Dīgha beaucoup plus d'unité, je ne dis pas de composition, qu'il n'y paraît à première vue.

L'authenticité du Canon en général est-elle conciliable avec cette manière d'apprécier l'unité et la composition du Dīgha ? — Non, répond l'auteur ; mais l'authenticité du Canon n'est qu'un faux dogme, car rien ne nous garantit la valeur de l'ancienne tradition. — C'est la seconde partie de l'Introduction, très brève, car M. Franke se réfère à ses études sur les Conciles, sur le Dīpavaṃsa, etc. Il montre que l'histoire ecclésiastique, garantie

extrinsèque de l'authenticité, est pleine de fables ; c'est une « pieuse forgerie » qui ne peut tromper personne. Il établit ensuite que le Canon lui-même ne supporte pas la « critique interne ». On connaît les procédés classiques, destructeurs de toutes les authenticités et de toutes les certitudes littéraires. Quelle œuvre sacrée ou profane, collective ou individuelle, peut y résister ?

Profiterai-je de cette occasion pour m'expliquer sur ce grave problème ? Au moins convient-il de dire sur quels points je me sépare nettement de M. Franke.

Notre auteur, dont les observations sont, je le répète, fort utiles, en tire des conclusions malaisément justifiables. Depuis de nombreuses années, il travaille à établir le « bilan » du Canon, vers et lieux communs en prose qu'on retrouve dans toute la littérature canonique, soit textuellement semblables à eux mêmes, soit avec de légères ou graves variantes. Les résultats de cette enquête sont parfois bien curieux : tel Sutta apparaît comme fait de pièces et de morceaux. D'autre part, et chemin faisant, M. Franke relève tous les indices de révision et d'erreur : notamment les menues contradictions, qui sont nombreuses. La même stance est attribuée à deux ou à trois personnages ; Çāriputra meurt à deux endroits différents ; l'histoire de la jeunesse de Yasa ressemble fort à celle du Bodhisattva ; la légende de Vipassī et celle de Çākyamuni sont des décalques d'une thèse mytho-théologique : la première figure dans le Dīgha, la seconde dans le Majjhima.

Des contradictions, M. Franke conclut que nos documents ne sont pas des documents historiques. Et ils n'ont évidemment pas le caractère de chroniques contemporaines des événements ou d'interviews rédigés au jour le jour. Mais ceci ne détruit pas l'impression de sécurité que donne un vaste ensemble de noms et de faits qui n'ont pas été inventés à plaisir.

Des innombrables redites du Canon, M. Franke conclut qu'aucun document n'est original. Mais ces redites prouvent que les rédacteurs ont puisé dans une tradition très riche et homogène ; ou, pour mieux dire, qu'ils ont codifié une tradition homogène. L'authenticité, au sens strict, de n'importe quel Sutta dans son ensemble et tel que nous le possédons, est donc douteuse : mais,

par un effet contraire, l'autorité et, si on peut ainsi s'exprimer, la canonicité pré-canonique de tous les éléments de la tradition s'impose avec une grande force. Qu'on imagine un grand nombre de petits Platon prêtant à Socrate un grand nombre de « dialogues » où Socrate répéterait partout la même chose.

Le problème de l'origine de cette tradition homogène se pose aussitôt. Dérive-t-elle du Bouddha lui-même, forme et fond ? On ne peut pas soutenir que toutes les données de la littérature canonique sont la parole même du Maître, récitée par Ānanda au Concile et approuvée par les Presbytres. — Le Vinaya pāli croit que certains laïcs connaissent des Suttas inconnus des moines eux-mêmes ; et rien n'était plus facile que de composer des Suttas avec des *loci classici* mis autour de quelque thèse doctrinale ou disciplinaire. La tradition a été s'enrichissant : cela est sûr. — Mais que, par conséquent, le Bouddha n'est pour rien dans le Canon, la conclusion paraît hasardée. Disons qu'elle n'est plus à la mode. Tout le monde admet qu'une partie de la tradition dérive du Bouddha ; plusieurs admettent que le cadre littéraire où la tradition est enfermée repose sur de très vieux souvenirs.

Les solutions radicales sont inadmissibles. Mais quelle partie de la tradition peut se réclamer du Maître ? quelles vues philosophiques ? quelles règles pratiques ? quelles théories sur les anciens Tathāgatas ? Et, d'autre part, quels épisodes de la vie du Maître et de l'ancienne histoire ecclésiastique sont à retenir ? — Ici, les avis divergent. Les uns accordent beaucoup au Bouddha, et vraiment trop. D'autres lui refusent à peu près tout. Les uns admettent qu'il y a beaucoup d'histoire dans les narrations du Vinaya ; pour les autres, la fiction littéraire y est, non seulement manifeste, — ce qui n'est pas contestable, — mais prépondérante.

M. Franke est parmi les plus pessimistes. — Si nous ne nous sommes pas trompé en disant que toute solution radicale est interdite, que les arguments palpables et positifs font défaut, et que, par le fait, on adopte une solution plus ou moins favorable à l'authenticité suivant qu'on est plus ou moins impressionné par l'uniformité et la cohérence de la tradition ou par ses faiblesses,

le pessimisme de M. Franke ne peut être blâmé. Mais on doit écarter, et sans hésitation, un des arguments qu'il fait valoir : « Ce serait, dit-il, grand dommage si nous devions tenir pour paroles authentiques du grand Bouddha, toutes les *Weitschweifigkeiten*, tout le fade bavardage, tout le non-sens embrouillé (*wirren Unsinn*) du Canon .... Nous pouvons, je le veux bien, espérer que les rédacteurs, en y mettant beaucoup du leur, ont cependant tiré parti (*hineinverarbeiten*) de paroles authentiques du maître, trésors que nous exhumerons peu à peu, en tenant les gravats (*Schutt*) pour gravats, et en les traitant comme tels ». — La parole du Bouddha n'est pas une matière au titre fixé, qu'on puisse isoler comme de l'or dans un sable aurifère ; et la méthode que préconise M. Franke, excellente pour le bouddhiste qui veut se faire une « essence du Bouddhisme » pour son usage particulier, n'est pas à recommander à l'historien.

Le Bouddha, grand homme, j'en suis sûr, mais conforme à notre idéal, non pas. — Le Bouddha fut-il exempt de bavardage et d'absurdité ? Et sommes nous bons juges de ce qui est absurde ? Il est probable que nous ne comprenons pas les textes qui nous paraissent absurdes ; et un traducteur ne doit jamais se tenir pour satisfait d'une traduction qui ne donne pas un sens cohérent et intelligible. On peut, sur ce point, en appeler à M. Franke lui-même : ne considère-t-il pas comme réel « *Unsinn* », à en juger par les points d'exclamation dont il l'honore, l'interprétation que les Rhys Davids ou Windisch proposent des Abhibhvāyatānas ? Et le sens qu'il propose lui-même ne lui parait-il pas raisonnable (Voir ci-dessous p. 306) ? Pour ma part, je ne compte plus les textes qui me parurent oiseux ou saugrenus, et dont la connaissance un peu moins rudimentaire du Bouddhisme m'a fait comprendre la portée. — Et si même les textes sont, en effet, pleins de bavardage oiseux et de spéculations creuses, est-ce là une preuve, un commencement même de preuve contre leur authenticité ?

J'entends bien que l'opinion pessimiste de M. Franke repose sur d'autres considérations. Mais plusieurs de ces considérations dépendent d'une vue *a priori* sur l'enseignement du Bouddha. Par exemple, à ses yeux, si le Dīgha trahit une tendance dogma-

tique précise, une conception générale du Bouddhisme dominée par un certain point de vue, et certaines positions originales, si le Dīgha est une « œuvre littéraire », c'en est assez pour que les rédacteurs soient mieux que des diascévastes, c'en est assez pour qu'ils soient des auteurs originaux. Le grand Bouddha, père de la tradition bouddhique, et exempt des spéculations creuses et raffinées de ses disciples, a donc été incapable d'une pensée un peu large et nombreuse ?

Mais, dira-t-on, le Bouddha n'a pas pu prêcher, ni d'ensemble, ni par fragments, un livre qu'on pourrait appeler « le livre du Tathāgata ». Admettez-vous que le Bouddha s'est proclamé Tathāgata, qu'il a raconté ses existences anciennes et sa descente, du ciel Tuṣita, dans le sein de Māyā ? — Je ne vois pas grand inconvénient à l'admettre; et se prononcer nettement pour la négative, au nom des principes élémentaires de la critique, cela me paraît très hasardé. Si rien ne prouve que le Bouddha ne fut pas bon dialecticien, et habile coupeur de cheveux en quatre, si rien ne prouve qu'il fut étranger à la scolastique de l'extase et du chemin de salut, rien ne prouve qu'il ne se crut pas un Tathāgata et le révélateur de l'ancien et immuable Dharma. Tout indique, au contraire, qu'il s'est proclamé le premier des êtres, le sauveur de l'humanité, le maître infaillible.

A vrai dire, et c'est sur ce point que je veux insister, la question du bouddhisme du Bouddha importe peu pour l'instant; elle nous empêche de voir nettement le but que doivent d'abord se proposer les historiens du bouddhisme.

A se demander si tel ou tel passage du Canon est authentique, s'il peut être authentique au sens strict, *kaṇṭhokti*, on engage la recherche dans une voie sans issue. Le Bouddha a pu dire, et probablement il a dit des paroles géniales et des paroles oiseuses ; il a parlé de morale et de mystique ; il fut quelquefois simple et souvent compliqué ; il s'est contredit, ou, du moins, rien ne prouve qu'il ne s'est pas contredit. Quoi qu'il en soit, ses lèvres sont closes à jamais ; il est invisible aux dieux et aux hommes, et nous n'entrerons en relation avec lui que par la tradition, que par le *evam me suttam* : « Ainsi a parlé le maître, m'a-t-on dit », d'Ānanda. — Dans une voie sans issue,

et dans une voie dangereuse : car le plus souvent, le savant répond aux questions qu'il a l'imprudence de se poser — et j'ai moi-même, je l'avoue, une théorie assez nette sur le bouddhisme du Bouddha ; ou, si je n'en ai plus, il fut une époque, point trop éloignée, où je croyais en avoir une. Or les réponses que fait le savant à des questions qu'il faut réserver, — *sthāpanīya*, — sont autant de jugements *a priori* sur le vrai et abordable problème, qu'il faut aborder sans aucun préjugé.

Ce problème est le problème de l'authenticité au sens large, non pas le problème du Bouddhisme du Bouddha, et des *ipsissima verba* du maître, mais le problème du Bouddhisme primitif. Et de ce point de vue, la position des conservateurs est beaucoup moins mauvaise que M. Franke ne le croit. Les travaux de M. Franke lui-même établissent, avons-nous dit, l'homogénéité de la plus vieille tradition. L'examen des fragments canoniques de langue sanscrite tourne à l'avantage du Canon pāli. L'Abhidharma lui-même — du moins les Mātṛkās, les ébauches d'Abhidharma que sont les Aṅguttara, Saṃgītisuttanta, etc. — ne présente en soi rien de suspect : on a dû, de très bonne heure, faire des catéchismes. La technique de la méditation, Abhibhūs, Vimokṣas et Kasinas, est aussi ancienne que la méditation elle-même. — Sans doute, les Corbeilles n'ont pas été scellées de très bonne heure. Il y a dans le Samgītisuttanta un certain nombre de catégories qu'on ne retrouve pas ailleurs, etc., etc. Mais les premiers bouddhistes ont vécu parmi des professionnels de l'ascétisme, de la méditation, de la philosophie : nous n'avons, ici, aucune raison de révoquer en doute les témoignages bouddhiques et non bouddhiques. Pourquoi le Bouddhisme primitif n'aurait-il pas été riche en catégories et en dissertations ?

Loin d'avoir à exhumer, de la masse du Canon, les parties précieuses, les témoins de l'ancienne croyance bouddhique, nous avons bien plutôt à isoler les parties modernes.

Départ qui ne laisse pas d'être délicat, mais qui n'est pas très nécessaire : car les parties modernes ne sont, probablement, ni les plus importantes par la masse, ni les plus significatives par la doctrine. — Voilà, si je ne me trompe, la position des conservateurs modérés.

Elle présente, au point de vue de la méthode, ce grand avantage qu'elle réserve l'avenir et n'entrave pas la recherche. Les rédacteurs du Canon définitif furent les continuateurs des premiers diascévastes ; et les premiers diascévastes, ce sont apparemment les disciples du maître, les zélateurs qui endoctrinaient ses moines : donc rien de ce que contient le Canon ne doit être condamné à la légère.

Le Vinaya et le Sūtra répètent assez souvent que c'est une grande faute d'attribuer au Bouddha une doctrine qui n'est pas la sienne, de publier comme Dharma ce qui n'est pas Dharma. Nous ne sommes ici ni dans les Jardins d'Academus où le disciple peut corriger le maître, ni sous le Portique : nous sommes dans un *vihāra* où on pratique le *brahmacarya* du maître infaillible. — M. Franke ne s'en rend pas suffisamment compte.

D'autre part, si le Socrate de Xénophon n'est pas le Socrate de Platon, le Bouddhisme des disciples d'Upāli fut-il identique à celui des disciples de Çāriputra ou de Kāçyapa ? La doctrine du Bouddha a été s'enrichissant, et du vivant même du Bouddha, et aussi sa légende. Donc nous constaterons, sans scandale, les contradictions décelées par M. Franke ; nous serons diligents à remarquer des variantes dans les exposés des douze causes ou des neuf recueillements. Nous admettons que le Canon résulte d'un travail littéraire à proprement parler, et marque le point d'aboutissement d'une évolution. Donc notre liberté d'appréciation reste entière.

Je veux qu'elle soit entière en effet ; et qu'il nous soit permis, non seulement de noter d'un point d'interrogation tel Sutta ou tel raffinement de dialectique creuse, mais encore d'admettre l'antiquité et la valeur documentaire de Suttas qu'on a pris l'habitude de négliger. Il s'agit de ceux qui rentrent mal dans le cadre du Bouddhisme dogmatique, de ceux où il est question, non de l'octuple chemin ou du Dhyāna, mais des choses de ce bas monde, des divinités, des pretas, des pouvoirs magiques . La riche mythologie, et si peu bouddhiste, de l'Aṭānāṭīya, des vieux Pirits, je doute qu'elle soit tardive et sans valeur pour la plus ancienne communauté.

L'attitude de plusieurs savants occidentaux, lorsque sont en

cause la mythologie et le paganisme, est digne de remarque. L'un d'eux, M. Neumann, — si M. Franke, toutefois, me permet de lui donner le titre de savant ! — montre une fantaisie vraiment stupéfiante. On va en juger.

Le Bouddha, dans le Dīgha (XVI, I, 31), ordonne d'honorer les déités (*devatās*), modestes fées des arbres et de la jongle : « Vénérées, elles vénéreront ; honorées, elles honoreront ; elles auront pour celui qui les honore une sollicitude (*anukampā*) de mère ; et tout va bien pour celui qu'aiment les déités ». M. Neumann veut que le Bouddha soit étranger à toute superstition ; et, comme il n'est jamais à bout de ressources, comme il a quelque goût pour l'incohérence, il transforme les déités de son texte en je ne sais quel élément divin résidant dans des religieux auxquels le Bouddha, recommande, au même endroit, de donner des aliments. Véritable « *Unsinn* » et trop authentique !

Or le texte porte, d'après les Rhys Davids :

« En quelque endroit que réside un homme prudent, il donnera des aliments aux religieux fidèles à leurs vœux ; et, aux déités qui se trouvent en cet endroit, il attribuera la *dakkhiṇā* (c'est-à-dire le mérite de ces aumônes) ; vénérées, elles le vénéreront ; honorées, elles l'honoreront.... »

M. Franke ne croit pas à l'authenticité de ce passage ; il y attache trop peu d'importance pour le traduire avec soin :

Und bei den Göttern, die 's dort gibt,
Mach 'er durch Opfer sich beliebt
Denn dem, der sie mit gaben ehrt,
Wird gleiches ihrerseits beschert

Et il marque en note : « Ce serait de la naïveté de voir une parole authentique du Bouddha dans les vers comme ceux-ci qui recommandent le culte des dieux (Götterkult). »

A peine peut-on parler d'un culte des dieux, et tout « Opfer » est hors de cause. La traduction proposée par les Rhys Davids : *tāsam dakkhiṇam ādise*, « Give the merits of his gifts to the deities », est suffisamment étayée par les références qu'ils indiquent.

Le Milinda examine si on soulage les morts par les aumônes qu'on fait aux vivants : « Des aumôniers, ayant fait aumône,

déclarent que c'est au nom des morts (*pubbapetānam ādisanti*), en disant : Que cette [aumône] soit à eux (*imam tesaṃ pāpunātūti*) ! —Faut-il croire que les morts obtiennent, de ce fait, quelque rétribution (*vipāka*) ? »

Les stances Therīgāthā, 307 et 311, visent nettement la *dakkhiṇā*, c'est-à-dire le mérite (*puñña*) ou la rétribution (*vipāka*) d'un hommage rendu au Bouddha. — Cāpā dit à son mari : « Va et salue le Maître en mon nom ; l'ayant honoré en tournant à sa droite, applique-m'en le mérite (*ādiseyyāsi dakkhiṇaṃ*). » Le mari de Cāpā répond : « Oui, je peux faire ce que tu demandes » c'est-à-dire, d'après le commentateur : « Il m'est possible de faire tien (*tava dhātum*) le mérite qui proviendra de l'hommage rendu au Bouddha (*padakkhiṇakāraṇam puññam*), tandis qu'il m'est impossible de retourner auprès de toi et de t'aimer ».

Donc le Bouddha ne recommande pas dans Dīgha XVI, 1, 31, une pratique païenne ou superstitieuse ! Bien au contraire. Il dégage la croyance aux divinités, fées et lutins, de toute la superstition qui l'enveloppe. On doit honorer les divinités, qui sont puissantes, et qui sont chez elles dans la jongle et partout. On doit capter leur bienveillance : la vraie manière de leur rendre service n'est pas de leur jeter quelque offrande, mais de leur faire présent du mérite qu'on acquiert par l'aumône. — Le Bouddha, ici, me paraît excellent bouddhiste. C'est son habitude d'être bon bouddhiste.

M. Franke, ai-je dit, nous rend un très grand service. Munie d'un excellent index et illustrée d'une bibliographie pâlie très complète, sa traduction est indispensable. Presque toutes les notes, et elles sont nombreuses, apportent d'utiles renseignements. Plusieurs constituent des mémoires en raccourci. Les appendices (Tathāgata, Arhat, Bhikkhu, Samaṇa et Samkhāra) sont, le dernier excepté, qui n'est pas tout à fait à mon goût, très bons. Je note les remarques sur *nimitta*, p. 68 ; sur *sandiṭṭhika* p. 196, sur l'octuple chemin, p. 134; sur le « nirvāṇa avec restes », p. 209. Beaucoup d'autres, une infinité d'autres, sont à signaler. M. Franke triomphe dans les pages difficiles où le don linguistique est indispensable, dans l'Aggaññasutta par exemple.

II

Nous examinerons ici quelques passages qui présentent un intérêt particulier.

(**1.**) VIII, 2 *dhammassa cānudhammaṃ vyākaronti*... M. Franke prend un cruel plaisir à rappeler les traductions de ses devanciers. Le sens qu'il propose : « Geben die deine Lehrmeinung richtig wieder ? », est très satisfaisant. Je m'y étais moi-même arrêté, sur l'avis de M. Kern : « Ai-je parlé suivant le Dharma » (Cullavagga XII, I, *Muséon* 1905, p. 85. — Voir aussi S. Lévi, trad. du Sūtrālaṃkāra, p. 152). Mais M. Franke a le grand mérite d'apporter une foule de références très précieuses pour la syntaxe bouddhique.

De même *vādānuvāda* = *vāda* dans la phrase : *na ca koci sahadhammiko vādānuvādo gārayhaṃ ṭhānam āgacchati*... Und tut man nicht etwas Tadelnswertes, wenn man bei einer Discussion über die Lehre auf solchen Äusserungen fusst? ... Is there nothing in this opinion of his, so put forward as wrapt up with his system, or as a corollary from it, that could meet with objection ?

J'entends qu'il y a un strict parallélisme dans ce passage : « Parlent-ils suivant Bhagavat (*Bhagavato vuttavādino*), loin de lui imputer ce qu'il n'a pas dit ? Parlent-ils suivant le Dharma, c'est-à-dire suivant la doctrine de Bhagavat (*dhammassa cānudhammam*...), sans que, nulle part, leur exposé (*vādānuvāda*) de la Doctrine soit à reprendre. »

(**2.**) IX, 10. Description du premier Dhyāna. — *Kāyo passambhati* ... all his frame becomes at ease ... (der 'Eindruck) « Körper » kommt (in ihm) zur Ruhe .... — M. Franke établit, p. 74, n. 3, que la *kāyapraçrabdhi* dépend de la respiration, ce qui précise la version de M. Rhys Davids. Mais je ne vois pas quel est le sens des mots : « der Eindruck Körper », der Eindruck von Körperlichkeit ». — Dès que la *prīti* s'installe dans le *manas*, le corps en subit le contrecoup et la fonction respiratoire se calme. — D'ailleurs, il y a respiration dans le troisième Dhyāna (Aṅg. V, 135). L'Abhidharma sanscrit compare la *prīti* à l'eau, car elle adoucit (*mṛdukaraṇa*) le corps par le bien être (*praçrabdhi*) : c'est pour cela que le Sūtra dit : « Toute solidité ou

rigidité du corps ayant disparu, le *duḥkhendriya* est détruit dans le deuxième Dhyāna » (Abhidharmakoça, III, 101, c).

Vitarka et *vicāra* ... reasoning and investigation going on the while ... die mit energischen Denken und Erwägen verbundene erste Stufe der Versenkung ... M. Franke a, p. 39, n. 3, de bonnes remarques sur *vitarka* (opposé à *styānamiddha*) et sur *vicāra* (opposé à *vicikicchā*). Il signale dans Majjhima III, 136, un texte fort intéressant, et il nous apprend que *vitarka* et *vicāra* portent sur le corps, la *vedanā*, etc. — On ne doit pas oublier que, d'après l'Abhidharma, pāli ou sanscrit, il existe, entre le premier et le deuxième Dhyāna, un stade intermédiaire (le deuxième Jhāna de la « Psychology » et du « Compendium » ; le Dhyānāntara du Koça) où le *vitarka* a disparu, où le *vicāra* demeure. Il y a donc, d'après Majjhima III, 136, une *kāyānupaçyanā*, une apperception du corps, de la *vedanā*, etc., exempte de deux opérations intellectuelles nommées *vitarka* et *vicāra*, la première étant plus intense ou plus grossière que la seconde. Elles sont expliquées dans Dhammasaṅgaṇi 296-7, Psychology p. 10-11, Compendium 17, 56, 238 ; Abhidharmakoça I, 32 ; Hastings, Enc., s. voc. Happiness.

vivekaja - pītisukha - sukhumasacca - saññā ... a subtle, but actual, consciousness of the joy and peace arising from detachment ...... das geistig-reale Bewusstsein von der durch Loslösung gewonnenen Freude und Wonne ... — Je ne comprends pas l'expression *geistig-reale*. — A la *sukhumasaccasaññā* s'oppose (§ 17) l'*olārikā saññā* : auf Grob-empirisches bezügliche Bewusstseinzustände.

(**3.**) IX, 17 *sakasaṃjñī hoti* ... the Bhikkhu is thus consious in a way brought about by himself ..... der Bhikkhu nur noch das Bewusstsein seiner eigenen Zustände hat ... La version de M. Franke me parait très bonne.

So nirodhaṃ phusati .. .. So he falls into trance ... So erreicht er das Ende ... M. Franke a bien vu qu'il s'agit de la fin de la *saññā*. Mais il pense, à tort, que *nirvāṇa* pourrait être substitué à *nirodha*. Nirvāṇa s'entend de la cessation définitive de la pensée, et on peut tomber de la « méditation » que décrit ici Bhagavat (voir Aṅguttara, IV, 448, 9-10). — *anupubbābhisaññānirodhasampajānasamāpatti* ... the attainment of the cessation of conscious

ideas take place steps by steps ... die stufenweise forschreitende bewusste Erreichung des Endes des Bewusstheit.

Il faut comparer le *navānupūrvavihārasamāpatti* de Mahāvyutpatti, 68,7 et Aṅguttara, IV, 438, 448, « Les méditations successives qui donnent conscience de la destruction des idées..... »

On constate, entre Dīgha IX et le Sutta de l'Aṅguttara, un notable développement de la scolastique.

(**4.**) IX, 19. A mon avis, on peut « toucher le *nirodha* » sans passer par toute la série des recueillements. Il est bien connu, en Abhidharma au moins, que le premier Dhyāna peut conférer le Nirvāṇa ; à plus forte raison peut-on, en sortant du premier Dhyāna, obtenir le *saññānirodha*. Chacun des quatre Dhyānas, chacun des trois Āyatanas décrits par Bhagavat, est donc un *saññagga*, une limite de la *saññā*, quand on en sort pour passer dans le *saññānirodha*. — D'un autre point de vue, il n'y a qu'un *saññagga*, à savoir le dernier Āyatana, plus subtil que les autres : pour qui que ce soit, il n'y a pas de *saññā* au delà. M. Rhys Davids comprend autrement, mais ce qu'il fait dire au texte n'est pas concluant. Pour M. Franke, il a bien vu le sens ; je diffère de lui en ceci que, pour moi, *saññagga* signifie : pointe, extrémité, limite de la *saññā*, plutôt que : « höchsten Zustand des Bewusstsein », car comment y en aurait-il plusieurs ?

(**5.**) IX, 20. *iminā p' etam pariyāyena*. Pour MM. Rhys Davids et Franke, ceci se rapporte à ce qui précède. Nécessairement, puisque rien ne suit. — Mais, dans les paragraphes suivants, ils croient que la même formule est relative à ce qui la suit. A tort à mon avis.

M. Rhys Davids explique, en note, ce qu'il faut entendre par *saññā* et *ñāṇa*. M. Franke n'en dit rien. J'approuve cette réserve.

(**6.**) IX, 21 *kiṃ pana tvam attānaṃ paccesiti* ... Wie stellst su dir denn das Selbst vor ? ... Traduction excellente.

(**7.**) IX, 22 *manomayam* ... made of mind .... geistig ... La scolastique comprend *manomaya* = « né du *manas* » « né de la pensée », par opposition à *mātāpettikasambhava* « né de la semence et du sang ». Il s'agit d'un dieu ou d'un être qui naît

miraculeusement. Comment, en effet, un être « spirituel » posséderait-il tous les membres et sous-membres (*aṅga* et *patyaṅga*)? M. Franke renvoie à Dīgha II, 85 (p. 78) où il traduit « aus Geist bestehenden », qui correspond à *manena nibbattita* « créé par le *manas* » [*So imamhā kāyā aññaṃ kāyam..* = « Un corps différent de ce corps actuel ... »]. Si je suis bien informé, les *aṅgas* sont les bras, jambes, etc. ; les *pratyaṅgas* sont les doigts, etc.

(**8.**) IX, 23 *saññāmaya* = aus Bewusstseins bestehend; *arūpī* = où il n'y a pas de *rūpa* ; « ungestaltet » me paraît peu précis.

(**9.**) IX, 28 *dhammasaṃhita* ...... zu thun hat mit den Tatsachen ... Version peu heureuse ; je préfère, de beaucoup, les versions proposées en note.

(**10.**) IX, 34. *Appāṭihīrakataṃ bhāsitam*. Je ne peux qu'approuver la version de M. Franke. — Lorsqu'un docteur apporte quelque autorité décisive qui parait contredire l'opinion avancée par son adversaire, il dit : *vaktavyaḥ parihāraḥ :* il faut justifier l'opinion que vous défendez, le texte que vous alléguez. (Voir Abhidharmakoça, III, passim).

(**11.**) XVI, 3, 24. Les Abhibhv-āyatanāni.

L'attitude des Rhys Davids est déconcertante. Mrs Rhys Davids a traduit en 1900 la Dhammasaṅgaṇi, qui traite *ex professo* de cette difficile question, et, soutenue par l'interprétation de Buddhaghosa (Atthasālinī), elle nous a présenté l'exégèse traditionnelle. La traduction du Dīgha dans les « Dialogues » (1910) ne tient aucun compte de ces recherches, et, dès la première ligne, elle nous invite à voir dans les *abhibhāyatanas* : « the eight positions of mastery [over the delusion arising from the apparent permanence of external things] ». Pas un mot des commentaires ne justifie cette traduction. Si un point est acquis, c'est que la pratique des *abhibhāyatavas* a pour but d'introduire le fidèle dans les Jhānas, dans les « extases » (« trance »). La description canonique des *abhibhāyatavas* indique, à l'évidence, qu'ils ont un rapport étroit avec les *kasinas* ; et confirme du même coup, sinon toute l'exégèse de Buddhaghoṣa, du moins la pensée maitresse de cette exégèse.

Voici le texte :

1. *ajjhattam rūpasaññī eko bahiddhā rūpāni passati parittāni suvaṇṇadubbannāni tāni abhibhuyya jānāmi passāmīti evam saññī hoti, idaṃ paṭhamam abhibhāyatanam.*

2. De même, en remplaçant *parittāni* par *appamāṇāni.*

3. De même, en remplaçant *ajjhattam rūpasaññī* par *ajjhattam arūpasaññī.*

4. Comme le précédent, en remplaçant *parittāni* par *appamāṇāni.*

5-8. Comme le précédent, en remplaçant *appamāṇāni* par *nīlāni ...., pītāni, lohitakāni.., odatāni;* et en donnant des exemples de bleu, etc., fleurs, etc.

Burnouf (Lotus 825-6) traduit :

1. « Ayant intérieurement l'idée de la forme, un homme voit au dehors des formes limitées, qui ont les unes de belles, les autres de vilaines couleurs ; les ayant dominées, il conçoit cette idée : je connais, je vois; c'est là le premier lieu du vainqueur ».

3. « Ayant intérieurement l'idée de l'absence de forme ...... »

Mrs Rhys Davids (Psychology, p. 58) traduit le paragraphe 3 (car 1 et 2 manquent dans la Dhammasaṅgaṇi) :

«.. Unconscious of any part of his corporeal self, but seeing external objects to be limited, he gets the mastery over them with the thought : I know, I see ..... »

Les Rhys Davids (Dialogues, II, p. 118).

1. « When a man having subjectively the idea of form sees forms external to himself which are finite, and pleasant or unpleasant, and having mastered them, is conscious that he knows and sees, — this is the first position of mastery. »

3. « When a man without the subjective idea of form ... »

M. Franke souligne d'un point d'exclamation cette traduction de *adhyātmaṃ rūpasaṃjñī, adhyātmam arūpasaṃjñī,* traduction qui est celle de Burnouf aussi ; et, d'après Buddhaghosa, il traduit :

1. « Da sieht einer, der sein Bewusstsein auf die (Teile) seiner eigenen Gestalt konzentriert, (dann) auch ausserhalb derselben solche Formen (*rūpāṇi = kasinarūpāṇi,* Atthasālinī, § 415), und zwar von begrenzten Umfange, schöne oder hässliche, und in

dem er diese überwindet, gelangt er zu dem Bewusstsein der Erkannthabens und Durchschauens. Das ist der erste Fall der Uberwindens ».

3. « Dann wieder sieht einer ohne auf die (Teile) seiner eigener Gestalt sein Bewusstsein zu concentriren, ausserhalb derselben .... »

Pour moi, je comprends :

1. « Ayant conscience que l'image est interne, il voit des images comme si elles étaient extérieures, images de dimensions exiguës .... »

2. « N'ayant plus conscience que l'image est interne, il voit des images comme si elles étaient extérieures .... »

Essayons de nous rendre compte de l'opération décrite dans ces termes mystérieux. Nous sommes fixés sur un exercice très voisin, sinon identique, l'exercice des Kasinas (1). On prend un disque de terre de la dimension d'un plat, on s'asseoit à quelque distance, et on le regarde fixement ; on le couve des yeux et on y attache l'esprit. C'est l'exercice préparatoire (*parikamma*). Cet exercice crée une image optique permanente ; on voit le disque, que les yeux soient ouverts ou fermés ; on le voit avec l'œil de la méditation extatique, non pas avec l'œil de chair ; on s'est rendu maître (*abhibhūyya*) de cette forme ; on dit : « je la vois, je la connais. »

Justifions notre traducton :

(a) *bahiddhā rūpāni passati* : « il voit des *formes* extérieurement *ou* extérieures ».

M. Franke dit fort bien, d'après Buddhaghoṣa, qu'on voit ces *formes*, non pas avec l'œil de chair, mais avec l'œil mystique, avec la vue produite par la méditation. Ces formes sont donc l'image optique : c'est ce que Warren nomme le « mental reflex » et ce que les bouddhistes nomment « *kasinanimitta* ». — Buddhaghosa dit : On entend par *rūpa* la vision mystique de *rūpa* (*rūpajjhāna*) qui est produite par la concentration de l'esprit sur un *rūpa* [réel] ... » (Atthasālinī, p. 190 au bas).

---

(1) Voir Sp. Hardy, Eastern Monachism, p. 252 ; Childers, p. 191 ; Kern, I, 393 ; Warren, p. 293.

(b) *adhyātmaṃ rūpasaṃjñī ... ; adhyātmam arūpasaṃjñī....*

M. Franke suit l'interprétation de Buddhaghosa, et croit que ces termes résument l'exercice préparatoire, lequel peut affecter deux aspects distincts. La pensée peut se fixer sur une « forme » extérieure au corps, comme nous avons vu : un disque de terre, une étoffe bleue, etc. Elle peut aussi se fixer sur une « forme » faisant partie du corps : la paume de la main qui est rouge, le blanc de l'œil qui est blanc, etc (1). — Si on admet que les termes *adhyātmaṃ rūpasaṃjñī .... adhyātman arūpasaṃjñī* .... se rapportent à l'exercice préparatoire, il faut traduire (1) *adhyātmaṃ rūpasaṃjñī* = « possédant une vue mystique résultant de la concentration de l'esprit sur une « forme » faisant partie du corps » (*attano kesādisu uppāditarūpāvacarajjhāna*), ce qui est l'explication de Buddhaghosa, à peine admissible ; et (2) *adhyātmam arūpasaṃjñī* = « possédant une vue mystique résultant de la concentration de l'esprit sur une « forme » extérieure au corps » (... *iminā bahiddhā parikammaṃ katvā bahiddhā va patiladdhajjhānatā dassitā*), ce qui paraît tout à fait forcé : car *ajjhattam arūpasaññī*, « n'ayant pas notion de forme, intérieurement », ne suggère que fort imparfaitement l'équivalence *bahiddhā rūpasaññī* : « ayant la notion de forme, extérieurement ».

Je crois que la scolastique a violemment introduit dans la vieille formule du Sutta, l'indication des deux modes d'exercice préparatoire.

Attribuant au mot *rūpa*, dans les deux parties de la formule, le même sens : *kasiṇanimitta*, « mental reflex of form », image optique qu'on voit les yeux clos (voir Aṅguttara, 1883, p. 86), et traduisant littéralement, on obtient la traduction que nous avons proposée : « Ayant conscience que l'image optique est interne ».... « n'ayant pas conscience que l'image optique est interne .... » — Et, de la sorte, on distingue deux degrés dans la « méditation » même.

---

(1) Dans ce cas, on ne *voit* pas la forme sur laquelle on médite, on se la représente.

CELTA — GALLUS — BELGA

Parmi les noms propres, ceux qui désignent des peuples sont particulièrement en évidence, et il n'y a rien d'étonnant à ce qu'ils aient, dès le début de la grammaire comparée, excité la curiosité des étymologistes.

Et pourtant les recherches portant sur l'origine de ce genre de noms sont particulièrement ingrates. Plus mobiles que les noms de localités et de rivières, ils se déplacent avec les peuples qui les portent et aussi souvent sans eux ; ils sont sujets à d'étonnantes extensions ou restrictions de sens. Le nom des Volcae, peuplade celtique de la Narbonnaise, n'est-il pas successivement devenu pour les Germains celui de tous les peuples celtiques qu'ils rencontraient dans leurs invasions, et ensuite de tous les romanisés, si bien qu'aujourd'hui, on le trouve usité à la fois pour les Valaques (1) de Roumanie, les montagnards du Valais, les Wallons de Belgique et les Gallois (Land of Wales) de la Grande-Bretagne. Les Francs ont donné leur nom à la vaste région gauloise qu'ils n'ont fait que soumettre à leur empire. Les Germains du continent qui sont, pour les Français, les Allemands, d'après le nom de la première peuplade teutonne que les Français rencontraient aux marches de l'Est, sont bien en passe de s'appeler les

(1) Par l'intermédiaire du sl. *vlachŭ* emprunté au germain.

Prussiens, du nom d'un obscur petit peuple lithuanien de la Baltique, etc. Des raisons historiques, aidées du hasard, expliquent seules ces attributions d'appellatifs et il serait donc bien vain de chercher un rapport étymologique quelconque entre ces peuples et leurs noms.

Il n'en est pas toujours ainsi. Quelquefois on peut découvrir encore une certaine relation entre une population et le nom qu'elle porte. Ainsi les Saxons sont dénommés d'après leur arme favorite (germ. **sahsa*, a. sax. *sahs-* « couteau, épée courte » (1) et les Francs sont peut-être aussi appelés ainsi à cause de leur javelot (a. nor. *frakka*, ags. *franka*) (2). Les Langobards auraient reçu ce sobriquet à cause de leurs longues barbes (3). D'autres fois, les peuples s'appellent eux-mêmes tout simplement les « hommes », tels les Goths (a. nor. *gautar*, *gotmar* « hommes » (4)), ou « ceux de la tribu, de la race » (*Sabini*, parent de scr. *sabhū*, all. *Sippe* (5)), ou bien ils se donnent des titres honorifiques ou belliqueux (*Caturiges* « les chefs du combat », *Vellavii* « les meilleurs », *Bituriges* « les maîtres du monde » (6)) ou enfin ils se désignent ou plutôt leurs voisins les désignent par une particularité physique et, notamment, par la couleur des cheveux ou du visage, de même que nous parlons des Nègres et des Peaux-rouges.

Comme les Celtes sont particulièrement connus pour leur amour des noms ronflants, tant comme noms de

(1) Schönfeld. *Wtb. der Altgerm. Personen und Völkernamen*, p. 199, sq.

(2) Ib. p. 91. — On compare aussi l'a. nor. *frakkr* « promptus » Falk u. Torp. *Norw. Dän. Et. Wtb.* 271.

(3) Schönfeld, p. 152.

(4) Ib. p. 123.

(5) Walde, *Et. Wtb. Lat.* s. v. *sabinus*.

(6) Gröhler, *Französische Ortsnamen*, p. 71, sqq.

peuplades que comme noms de personnes (*Parisii* « les braves », (1) *Segomaros* « célèbre par la victoire », *Rectugenus*, *Madigenus* « de bonne naissance », etc.), il est assez naturel qu'on ait tout d'abord cherché de ce côté l'origine du nom des Celtes, des Gaulois et des Belges.

Dans l'Urkeltischer Sprachschatz de Whitley-Stokes et Bezzenberger, *keltas*, *keltā* est rattaché à lat. *celsus*, lith. *kèltas* « gehoben », *kálnas* « Berg » (2). Les mots latins *collis* et *columen*, les termes germaniques : a. sax. *holm* « colline », angl. *hill* appartiennent aussi à cette famille de mots (3). Ce seraient donc « les grands » ou « les fiers ». M. Gröhler (4), préfère d'après Rhys rapprocher *celta* de ags. *hild* « combat ». Les Celtes seraient donc les « guerriers ». Quant à *Galli*, qui d'après Whitley-Stokes (5) signifierait simplement les « étrangers », d'après a. ir. *gall*, cymr. *gâl* « étrangers, ennemi », ce serait d'après M. Gröhler (6), un dérivé de la racine *gal-* qui se retrouve dans a. ir. *gal* « bravoure », cymr. *gail* « meurtre », gael. *gal* « combat ». Les Gaulois seraient donc les « braves ».

Quant à *Belga*, Zeuss (7) le compare à βόλγιος ou *Belgius*, nom d'un chef gaulois (8) qui serait dérivé de la racine *bhelgh-* « gonfler », d'où l'a. ir. *bolg* « sac » (« bulgas Galli sacculos scorteos appellant » Festus (9)), l'all. *Balg* « peau, soufflet ». Le lat. *follis* « sac, vessie » qu'on rattache généralement à cette même racine (= **fol̯is*)

(1) Gröhler, *o. c.*, p. 85.
(2) *Urk. Spr.*, p. 83.
(3) Walde², p. 150.
(4) *Op. cit.*, p. 33.
(5) *Urk. Spr.*, p. 108.
(6) *Op. cit.*, p. 33.
(7) *Gramm. Celt.*, 140.
(8) Gröhler, *op. cit.*, p. 33.
(9) *Urk. Spr.*, p. 177.

serait d'après M. Walde tiré directement de la racine *bhel* sans le déterminant *gh* et d'où sort le gr. φάλλος. La dérivation de sens serait, d'après M. Gröhler (1), non pas celle du lat. *follis* qui a donné le fr. *fou*, mais « les gonflés, les fiers ». S'il fallait réellement s'en tenir à cette étymologie, je préfèrerais personnellement m'en référer à un rapprochement sémantique avec le gr. σφριγάω « être plein à en crever » qui arrive à signifier « être plein de santé, être vigoureux, être d'une belle venue » notamment quand Aristophane dit dans Nub. 799 : εὐσωματεῖ καὶ σφριγᾷ, d'un jeune homme élégant qui s'adonnait aux sports au lieu de travailler aux champs de son père. Ce seraient donc les « vigoureux ».

Toutefois, si ces étymologies sont plus ou moins plausibles, il est clair qu'elles ne s'imposent pas au point d'exclure d'autres essais d'explication dans une autre direction. Aussi, étant donné ce fait que beaucoup de populations sont désignées par la couleur du visage ou des cheveux et que tous les témoignages anciens s'accordent à représenter les Gaulois comme beaucoup moins foncés que les pré-indoeuropéens qu'ils subjugaient (2), il me paraît assez indiqué de comparer les appellatifs *Celta*, *Gallus*, *Belga* aux racines indo-européennes désignant les idées de « blancheur, clarté, pâleur », etc.

Thurneysen, obéissant à une préoccupation analogue, a trouvé dans m. ir. *budichass* « aux cheveux blonds » l'explication du nom de la tribu des *Bodiŏcasses* dont d'Arbois de Jubainville faisait les « élégants vainqueurs » ou « les grands vainqueurs » (3).

(1) *Op. cit.*, p. 34.
(2) Hirt, *Die Indogermanen J.*, p. 271, etc.
(3) Gröhler, *op. cit.*, p. 84.

En ce qui concerne *keltos*, *keltā*, on peut, sans difficulté, y voir un dérivé avec suffixe *-to* de i. e. *kel-* « blanc », racine qui, d'après M. Persson (1), se trouverait dans scr. *karkas* « blanc » (suff. *-ko*), lith. *kalybas* « anneau blanc autour du cou d'un chien », *kalývas* « collier blanc », dial. suisse : *helme* « vache à tête blanche », suédois dial. *hjälm* « bœuf ou cheval blanchâtre », isl. *hiálmottr* « pâle » (suff. *-mo*), gr. κιλλός « grisâtre « (suff. *-no*), etc.

Cette hypothèse se trouve confirmée par le fait que *Gallus* se rattache encore plus aisément à *gel*, *ĝel* ou à *ĝhel*, racines parallèles à *kel* et ayant le même sens (2). *gel* se trouve dans : gr. γελεῖν · λαμπεῖν. Hes., ir. *gel* « blanc », lat. *gilvus* « jaune clair, bai », *galbus*, *galbinus* « jaunâtre », mots peut-être empruntés à un gaulois *galvos* (3) mais peut-être aussi purement latins et formés sur le modèle d'*albus* « blanc » : a. h. all. *elo* « blanc », bas all. *kolle* « tâche blanche sur les bestiaux », gr. γαλήνη « temps serein, calme », a. ir., bret *glan* « clair, pur ».

ĝhel qui peut aussi se trouver dans a. ir. *gel*, *glan*, apparait dans scr. *háris* « fauve », av. *zairi* « jaune doré », gr. χόλος « bile » χλόη « herbe », lat. *helvus* « jaune », all. *Galle* « bile », all. *gelb* (= *gelwa*) « jaune », lit. *żélti* « verdir ».

Le balto-slave a aussi des formes avec *g* : lith. *geltas* « jaune » *gelsvas* « jaunâtre », a. sl. *žlŭtŭ* « blond ».

Dans ces conditions *Gallus* peut, sans aucune difficulté, être considéré comme un dérivé en *-no* de cette racine *ĝhel* ou *ĝel*, le groupe *ln* devenant généralement *ll* dans les idiomes celtiques, notamment en ancien irlandais.

---

(1) *Beiträge zur indogerm. Wortforschung*, p. 169, 943.
(2) Persson, *op. cit.*, p. 170, 171.
(3) Walde² s. v. *galbus*.

Un dérivé en *to-* de cette même base serait *galato-*, d'où Γαλάτης, nom des Gaulois d'Asie mineure.

Il est à noter que ce suffixe *-to*, qui se trouverait donc à la fois dans *kel-to-* et *gala-to-*, une fois avec racine forte et une fois avec racine faible, se trouve avec racine forte dans litt. *geltas*, *geltónas* « jaune » et, avec racine faible, dans a. sl. *žlŭtŭ*.

Il est assez curieux de noter que le germanique a peut-être possédé à la fois *ghl̥tó* et *ghélto-* (M. Persson, Beitr., p. 790, admet les trois formes indo-européennes : *ĝhelto-*, *ĝholto*, *ĝhl̥to*) ; le premier est le mot all. et ang. *gold* = goth. *gulth* qui a passé dans le finnois *kulta* « or », tandis que **geltha* ou **gelta*, qui ne se trouve pas dans les textes, pourrait peut-être se retrouver dans certains noms de lieux, cela naturellement avec toute l'incertitude que ce genre de documents comporte. Voici, à titre de curiosité, sur quels éléments on pourrait se baser pour conclure à l'existence d'un *gelda* ou *geltha* à côté de *gultha*.

On a : 1° *Gelduba* ou *Geldapa*, ville des Ubiens, devenue *Gelleb*-sur-Rhin (1) (= *gelda* + *apa*) (2).

2° *Geldion*, ancienne forme (841, 856) (3) du *Jodion*, aujourd'hui le *Mignat*, affluent de la Sambre à Soye, formation tout à fait analogue à *Flavion* < *Floyon*, affluent de la Molignée (**falawa*

(1) La forme paraissant dès une époque très ancienne, on pourrait s'étonner de *d* pour *th*, mais ce cas n'est pas plus étonnant que goth. *alds* = *altus*, compar. *altheis*. L'hésitation entre *d* et *th*, dans les thèmes en *to* et en *ti* n'est pas rare en germanique.

(2) Ce suffixe *apa*, *-affa* fréquent dans les noms de rivières est généralement regardé comme celtique, cf. Walde s. v. *amnis*, p. 35, mais cela est au moins contestable et, en tout cas, il a été à tout le moins adopté par les Germains, car on le trouve joint à des quantités de mots dont l'origine germanique est évidente: *Hun-apa* < *Honef*, (Pr. Rhen.), *Hunnep*, riv. à Deventer, « ruisseau des géants », ou « grand ruisseau » cf. *Humbeek*, *Humbach*, fréq., *Wiseppe* (Belg.) « eau des près », cf. *Wesembeek*, *Waleffe* (Belg.) « l'eau qui bouillonne » (all. *wallen*) et en Hollande : *Elsepe* (*els* « aulne ») *Vennep* (veen « marois ») *Widapa* (all. *weide* « saule »), etc. (Nom. géog. Néerl. III, p. 322).

(3) Roland, *Ann. Soc. Archéol. Namur*. 23, p. 147.

< néerl. *vaal*, all. *fahl* « fauve » — cf. *Vaelbeek* (Brab.)), *Erpion* (Hain.) de ags. *eorp*, a. h. all. *erpf* « fuscus », du lat. *albulus*. On a tiré de même dans cette région l'*Alblion*, ancien nom (930) du ry d'Ave (1), affluent de la Lesse.

3° *Geldina* (1017) ancien nom de Gedinne (pr. de Nam.) et *Geldonia* (1184) ancien nom de Jodoigne (Brab.). Les suffixes latinisés *ina* et *ania, -onia* forment en Belgique un grand nombre de noms de lieux tirés de radicaux germaniques. Souvent on trouve les deux séries pour les mêmes radicaux.

mnd. *matte* « natte de jonc »	< *Mathène* (Lux. belge)	*Matagne* (pr. de Nam.)
mnd. *holle* « trou »	*Holenne* (Nam.)	*Hollogne* (Liège)
mnd. *lisch, lesse* « jonc »	*Lessine* (Hain.)	*Lisogne* (Nam.)
mnd. *bolle* « tronc »	*Bollines* (Nam.)	*Bologne* (Lux.)
mnd. *vole*, ah. all. *folo* « poulain »	{ *Felenne* (Nam.) { *Flines* (France-Nord) (847 *Folinas*) (2)	*Fologne* (Limb.) (néerl. *Veulen*) « pré à poulains (?) (3)
ah. all. *mahal* « assemblée, *mallum* » (= goth. *mathl*) (5)	*Machlina* (4)	{ néerl. *Mechelen* { rom. { *Malines* (Anv.) { *Marlines* (Limb.)
Maglonia (a. 935) (6)	{ *Malonne* (Nam.) { *Marlagne* (Nam.) (7)	

(1) Ib. p. 143.

(2) Ce sens, étrange à première vue est confirmé par les formations analogues : *Hoursine* (Lux.) (a. frk. *hros*, *hors*, « cheval »), *Hambline* (Nam.) (mnd. *hamel* « mouton »), Lamedine (851. *Lamedinias*) (Mariakerke W. Fl.) (« le pré aux agneaux » mnd. *lam*).

(3) Roland, *o. c.*, p. 521.

(4) Streitberg, *U. G.*, p. 131

(5) Roland, *o. c.*, p. 223, sqq.

(6) Schönfeld, *o. c.*, p 158. — Le type *mahlīn (Machelen, Mechelen* fréquent en Belgique parait donc signifier « lieu de réunion pour un jugement ou un marché » (?).

(7) Les *mallum* se tenaient fréquemment dans les bois, d'où les noms de forêt de la *Marlagne* dans l'Entre-Sambre-et Meuse, forêt de *Mormal* (mōr-mahal) à la haute Sambre, le village de *Esemael* Brab. (haisi-mahal « mallum des buissons »), etc.

Le suffixe latinisé en *īna* n'est autre que le suffixe abstrait-gothique : *-ein* qui a donné l'a. fr. *-ine* (1) usité surtout avec les racines germaniques : *haine, guerpine, garenne,* etc. On le trouve spécialement avec des adjectifs. Ainsi à néerl. *woest-ijn* de *woest* correspond l'a. fr. *guastine* et le nom de lieu : *Chapelle-à-Watinnes* (Hain.), de mnd. *waast,* même sens. On a, de même, *Dorinne* (Nam.) de mnd *dor* « sec », *Sorinne* (Nam.) de mnd. *soer* « sur », *Herinne* (Hain.) (*Harinas* 847 (2)) de mh. all. *here, hare* (= all. *herb*) cf. mnd. *haren* « scharf und trocken sein », *harsch* « hart, rauh » (3).

Il se fait même que *Geld-īna* a son équivalent en toponymie belge dans 1° *Godinne* (Nam.) (= **goldīna*) de *gold* « or » (4) (cf. supra). 2° *Erquelinne* (Hain.) et *Echerenne* (Nam.), venant d'*Erchanines* (a. 1189) (5) et *Irecenna* (a. 673) (6) forme romanisée de *erkanīn,* dérivé de a. h. all. *erkan,* goth. *airkns* « pur », parent de celt. *argantos* = lat. *argentum,* gr. ἀργός « blanc », scr. *arjuna* « blanc, clair ». Ce vieux mot germanique était fréquent dans les noms de personnes anciens (7) et dans la toponymie : *Arquennes* (Hain.), *Archenne* (Brab.), *Erquenne* (France-Nord), *Argenteau* (Liège) (anc. *Erckentel, Archenteyl* (8)).

Dans la mesure où les comparaisons intercalées ici méritent considération, elles tendraient donc à faire supposer l'existence en germanique ancien d'un adjectif *gel-tha* ou *gel-da* avec le sens de *gel-wa* = all. *gelb,* neerl. *geel,* exact équivalent, pour la forme et le sens, du lith. *geltas.*

---

(1) MEYER-LÜBKE. *Gramm. des langues romanes.* Trad. Doutrepont, II, § 453.

(2) ROLAND, *o. c.*, p. 520.

(3) FALK u. TORP. *Dän. Norw. Wtb.*, p. 382, 419.

(4) Le ó prononcé en wallon dans ce mot indique une *l* vocalisée cf. *Córroy* = *Colretum* = *coryletum*, *Córenne* = *colrinas* = *corylīnas*, *Gozée* = *Golzies*, etc. — Le maintien du *d* indique aussi la présence d'une *l* et le *g* indique qu'il s'agit de la voyelle *o* ou *u*.

(5) ROLAND, *o. c.*, p. 526, sqq.

(6) DUVIVIER, *Etudes sur le Hainaut ancien*, p. 268, 692.

(7) FÖRSTEMANN 457, sqq. — Cf. Archambaud, Archambert, etc.

(8) GRANDGAGNAGE, *Vocab. Anc. N. de lieux*, p. 5.

Dans notre hypothèse, le celtique répondrait donc au germano-slave *ghḷtó* (= *žlŭtŭ*, all. *gold*) par **galato-* et au germano-baltique *ghélto-* (litt. *geltas*, germ. **geltha*, *gelda*, par *keltos*, *keltā*, issu de *kel-* forme parallèle de *ghel-*.

Il est intéressant de constater que *Belga* peut aussi aisément être ramené, non pas à cette même racine, évidemment, mais à une autre de même sens :

L'indo-européen possédait une racine *bhèl*, *bh(e)lēi*, *bhlī* (1) « briller » pour laquelle on trouve aussi les formes *bh(e)lē*, *bhele*, *bhēl*. On est d'accord pour admettre l'identité originelle de ces deux séries bien que MM. Hirt et Persson diffèrent entre eux sur la façon d'en rendre compte (2). Le sens fondamental est « briller » et beaucoup de dérivés ont le sens de « clair, blanc, pâle ».

Cf. all. *Blei* « plomb » (= *blīwa-*), a. sax. *blīdhi* « clair, serein », a. nor. *bāl* « flamme », lith. *blaivýtis* « s'éclairer », a. sl. *blĕdŭ* » pâle » (*bhli* + *d*), leth. *bāli* « pâle », gr. φαλιός, « blanc », φαλός, φαληρός « brillant », a. sl. *bĕlŭ* « blanc », lith. *báltas* « blanc », germ. **bala-* « blanc » (3).

Le celtique possédait plusieurs dérivés de cette racine et notamment l'adjectif **belos* « clair, brillant » (4) avec sa forme à voyelle faible : **balos* « pâle » (cymr. *bal* « blanc, pâle » = gr. φαλός).

De là est tiré le nom du dieu *Belenus,* l'Apollon des Gaulois (5) le nom ancien de Beaune (Loiret) (832, *Belna Villa*) *Beleno-castro* < Beaune (Côte d'Or), les noms de personnes *Belinus, Belinia.* Avec le suffixe *-so,* fréquent en celtique on en a tiré

(1) Persson, *Wurzelerweiterung*, p. 173.
(2) Persson, *Beitr. zur idg. Wortforschung*, p. 763.
(3) Kluze, *Etym. Wtb.*[6] s. v. *Belche.*
(4) *Fick II* (Stokes), p. 164.
(5) Gröhler, *o. c.*, p. 193, sqq.

le nom de personne *Belsus, Belsa* qu'on lit dans les inscriptions latines de Gaule (1). Son superlatif *Bĕlisăma* (CIL. XII, p. 162) est le nom d'une divinité qui survit dans *Blismes, Balesme, Blesmes, Bellême,* noms de lieux français, tandis que *Belsa* paraît être le nom de la riche région de la *Beauce* (2). En Belgique, il paraît avoir désigné le Haut-Demer et survivre dans le nom de *Bilsen* (3) « sur la *Belsa* » (4), c'est-à-dire sur « l'eau claire, l'eau blanche », expression extrêmement commune en hydronymie au point qu'en germanique **albī* « blanche » signifie « fleuve » (cf. l'Elbe = Albis) (5).

De *balos* est dérivé *balatos* et *balaton* d'où *Ballon* (Sarthe) (anc. *Baladon*) (6) et *Blaton* (Hain.) (cf. *Ballatetone* sur les monnaies mérovingiennes = Ballon).

Or, le déterminant *g* s'est ajouté fréquemment en indo-européen à cette racine tant sous sa forme *bhel, bhlē* < *bhelg, bhleg* que sous sa forme *bhlī* < *bhlig* (7). De là, d'une part : gr. φλέγω, φλεγέθω « briller, s'enflammer », φλέγμα « inflammation », φλόξ « flamme » φλόγεος « brillant » lat. *fulgur, fulgor, fulmen, flaguo, flamma,* scr. *bhárgas* « éclat », av. *barăza-* « brillant », lith. *blĩagnytis* « s'éclairer », lett. *balgans* « éclat », a. h. all. *blecken* « apparaître, briller », néerl. *blaken* « flamboyer, brûler » a. nor. *blakra* « vaciller », m. nd. *blek* « terre qui émerge de l'eau », w. fl. *blekaard, blekland* « sable blanc » (8) et d'autre part :

---

(1) Ib. p. 167.

(2) Ib. p. 168. — Cf. HOLDER, s. v. *belsa.*

(3) CUVELIER et HYMANS. *Toponymische studie over Bilsen.* Gand, 1897 (Ann. Acad. flam.).

(4) Cf. *Tervueren* (Brab.) « sur la Voer », *Terlaenen* (Overijssche) « sur la Lasne », *Terhulpen* = La Hulpe (Brab.) « sur la Helapa », Nethen (Brab.) « sur la Nethe », Neer- et Op-Oeteren « sur l'Oeter », etc. Ce sont des datifs féminins.

(5) FALK u. TORP, *Fick,* 3, p. 21.

(6) GRÖHLER, *o. c.,* p. 161.

(7) PERSSON, *Wurzelerweitersung,* p. 109. — *Beitr.* p. 879, 916.

(8) FRANCK[2], p. 69.

lith. *blìgstra*, *blìgsti* « éclairer », a. sl. *blěskŭ* « éclat », all. *bleich*, néerl. *bleek* « pâle », a. nor. *bleikr* « blanchâtre », néerl. *blijken* « apparaître », all. *bleichen* « pâlir », néerl. *blikken* « apparaître, briller », all. *Blick* « regard », all. *Blech*, néerl. *blik* « fer blanc », dial. holl. *blik*, *blikgras* « herbes argentées, spéc. *potentilla anserina* » (1).

Dans ces conditions il n'y a certes rien de hasardeux à conjecturer un celtique **belgos* signifiant « clair » ou « pâle ».

Notre hypothèse a donc l'avantage de trouver une signification identique pour les trois noms principaux par lesquels se désignaient les Celtes du continent ; et, de cette façon, les trois explications se soutiennent l'une l'autre.

On remarquera, en outre, que les Celtes étant l'avant-garde des Indo-Européens en face des populations plus foncées des races méditerranéennes, il est naturel que le contraste des teints fasse naître la dénomination de *fair people* pour les désigner. Cela rappelle les Américains qui sont, pour les Indiens, les « faces pâles » et les Européens qui, en Afrique, sont les « blancs ». Ces noms, il est vrai, sont souvent donnés par les étrangers « rouges » et « noirs » ; mais, le contraste peut faire employer une telle expression même par ceux qui s'opposent aux « rouges » et aux « noirs », et il arrive qu'un peuple se désigne soi-même par un nom imaginé par ses voisins, repris tel quel, ou traduit. C'est notamment le cas des Wallons de Belgique.

Quant à l'homonymie de *Gallus* avec lat. *gallus* « coq » qui a eu une grande fortune, tant à l'époque moderne

---

(1) HEUKELS, *Woord. Ned. Volksnamen van planten*, p. 196.

que dans l'antiquité, il est vraisemblable qu'elle repose sur un simple jeu de mots : les Gaulois ne sont pas « les coqs ». Récemment, M. Willamowitz (Philol. Untersuchungen I, 78) et M. Niedermann (Anz. f. idg. Spr. und Altert. XVII, 78) ont prétendu que l'inverse était vrai. Ce serait l'animal qui se serait appelé « le gaulois », comme chez les Grecs on dénommait des fruits par leurs patries supposées, disant, par exemple, μηδικόν (s. e. μῆλον) pour le citron et περσικόν pour la pêche. Nous mêmes, nous parlons de dinde (poule d'Inde) et les Anglais de « turkey » pour désigner le dindon. Toutefois, est-ce pure coïncidence si le nom du coq en latin se ramène à une racine signifiant « crier, appeler », alors qu'en celtique et en germanique, c'est précisément aussi à des racines de ce genre qu'est emprunté le nom de ce chantre à l'appel matinal ? En germanique, **hanan*, d'où all. *Hahn* vient de la racine *kan* de lat. *cano*, a. ir. *canim* « je chante », lith. *kañklės* « cithare », gr. καναχή « ton, son ». Dans les idiomes celtiques, **kaljākos* « le coq », d'où ir. *cailech*, cymr. *ceiliog* (1) est parent de gr. καλέω, lat. *calare*, all. *holen* « appeler, attirer à soi », *hell* « au son clair », etc. Or *gallus*, en tant qu'issu normalement de *galnós* ou de *galsós* (2), se rattache tout pareillement à a. sl. *glasŭ* « ton, voix », a. isl. *kalla* « appeler », angl. *to call*, m. ir. *gall* « gloire », m. bret. *galu* « appel », a. sl. *glagolŭ* « mot » (de là le nom de l'alphabet glagolitique des Serbes). Si on a pu regarder le coq comme l'oiseau de Gaule, c'est donc, plus que probablement, par un jeu de mot qui rappelle fort celui qui a fait traduire par angl. *walnut*, a. nor. *walhnot*, néerl. *walnoot*, c'est-à-dire « noix

---

(1) *Fick*, 2 (Stokes), p. 73.
(2) Walde, *o. c.*, p. 333.

étrangère, noix de Gaule », nom de la grosse noix du *juglans regia*, l'expression latine *nux gallica*, dont le sens était non pas « noix de Gaule », mais « noix qui ressemble à une noix de galle » (lat. *galla* = **galnā* de la racine du lat. *gluo* « mettre en boule », *globus*, *gleba*, *glomus, glans* (1)). L'expression *nux gallica* survit, comme on sait, dans le fr. *noix gauge,* le wallon *gaille* « noix », *gailler* « noyer », le fr. *gaillette* « charbon en forme de noix » (2).

A. CARNOY.

---

(1) WALDE, *E. W.* s. v. *gluo*, *glans*.
(2) MEYER-LÜBKE, *Rom. etym. Wb.* 3659.

COMPTES-RENDUS.

Anecdota Oxoniensia — semitic series-part XII : Theological texts from coptic papyri, edited *with an appendix upon the arabic and coptic versions of the life of Pachomius*, by W. E. Crum, M. A., hon. ph. d. Berlin. — Oxford, 1913. viii et 205 p.

Ce volume, dédié à la faculté de philosophie de Berlin, livre à la publicité les restes bien fragmentaires de vingt-neuf morceaux écrits sur papyrus. Si l'on en croit le marchand de Louxor, ces textes proviennent des environs de Hou ; aussi, vu le caractère bien sahidique de la langue, on peut admettre qu'ils faisaient autrefois partie de la bibliothèque d'un des nombreux monastères qui s'élevaient jadis en ce district. Leur âge ne peut guère non plus se déterminer avec précision, la paléographie copte étant loin de nous fournir actuellement des bases inébranlables pour dater les manuscrits. M. Crum propose donc, avec beaucoup de réserves, les environs du VII[e] siècle. Parmi ces fragments, il en est un (n° 25) d'une importance considérable tant par son étendue (32 feuillets) que par son contenu ; c'est à son sujet que M. Crum a abordé l'examen des principales rédactions orientales de la vie de Pachôme.

Pour quiconque s'est livré à une étude quelque peu systématique des multiples rédactions de cette vie, il apparaît fort clairement que la question « pachômienne » doit être remise entièrement sur le métier. Les essais tentés (1) constituent un vrai « tour

---

(1) Etat de la question jusqu'en 1898 dans P. Ladeuze : *Etude sur le cénobitisme pakhomien*, 1898 ; cfr. Butler, *The Lausiac history of Palladius*, Cambridge I, 1898 ; II, 1904 (dans *Texts and Studies*, vol. VI).

de force » en voulant résoudre le problème avec des données reçues et laissées à peu près à l'état cahotique. Il s'agissait en effet de déterminer les relations mutuelles des recensions grecques, coptes et arabes, pour arriver ainsi à rétablir la rédaction primitive. Les pièces travaillées furent pour l'arabe, le texte d'un manuscrit édité par M. Amélineau (*Ann. du Musée Guimet,* t. XVII, Paris 1889); pour le copte, des fragments épars édités par le même auteur (ibid., et *Mém. d. l. miss. arch. fr.* t. IV, fasc. 2, Paris 1895); pour le grec, deux traductions latines représentant des originaux grecs inconnus (1) et le texte bien connu des *Acta Sanctorum* édité par les Bollandistes (maii t. III) (2).

Or le texte des Bollandistes est basé sur trois manuscrits (3) et les éditeurs ne disent pas s'ils nous livrent un texte critique, ou une « contaminatio » de trois manuscrits, peut-être de familles différentes ; premier énigme. Et puis, quelle surprise, peut-être, nous réserve l'examen des autres manuscrits ou fragments grecs passablement nombreux ? Pour ne citer que les dépôts facilement accessibles aujourd'hui : la bibliothèque du Vatican en possède cinq : *Ottob.* $450,_2$ foll. 58v-62 ; *Palat.* $364,_{12}$ foll., 312-313 ; *Vat.* $819,_4$ foll., 80-140 (4); *id.* $1589,_{19}$ foll., 237-272v ; *id.* $2033,_{20}$ foll. 225-296 ; la bibliothèque nationale de Paris, quatre : $881,_4$ foll., 222-255 ; $881,_5$ foll., 255-278v ; $1453,_2$ foll., 25v-68 ; *frag. suppl.*, 480 foll., 1-53v complété en partie par le mss. de Chartres 1754 (5) ; la bodléenne d'Oxford, trois : *Barocc.* 240 (24) et (25)

(1) L'une, œuvre de Denys le Petit, reproduite dans MIGNE P. L. LXXIII, 229-272 et dans ROSWEYDE : *Vitae Patrum*, Antverp. 1615, pp. 111 sv. ; l'autre, œuvre de Hervet, est reproduite dans SURIUS : *de probatis sanctorum vitis*, Colon. 1618, t. III, pp. 195 sv.

(2) On peut ajouter à cette liste le texte syriaque édité par BEDJAN : *Acta martyrum et sanctorum*, Paris 1895, t. V, pp. 121-176. — Cfr. BUDGE : *The book of Paradise of Palladius*, London 1904 et F. NAU : *Histoire de St Pacôme* (dans *Patr. orient.*, t. IV, fasc. 5), où l'on trouve la traduction française du texte syriaque, pp. 425 et sv.

(3) Florence : *Plut.* XI, cod 11 foll 163v-200 ; Milan : *Cod.* 246 (D. sup. olim N. 141) foll. 1-43 v ; Vatican : 819, foll. 80-140.

(4) Ce mss. a été utilisé par les bollandistes.

(5) Voir LADEUZE, *op. c.* p. 3 ; et F. NAU : *op. cit.* pp. 412-413 et les textes pp. 425 et sv.

foll., 112-154v ; *Clark.* (XLIV, 72) 44, XI foll., 79-80v ; la bibliothèque de Munich, un : *gr.* 3, foll., 96-126v (1). La classification de ces manuscrits et des rédactions qu'ils représentent tournera-t-elle à l'avantage du texte des *Acta* ? Autre énigme. Quoique n'ayant pas voulu aborder les rédactions grecques, M. Crum insinue cependant sa manière de voir sur les rapports du grec et du copte lorsqu'il se prononce discrètement sur l'antériorité vraisemblable d'une première rédaction copte (pp. 171-172). En ce passage, il relève, dans le texte des *Acta*, un certain nombre de faits d'ordre linguistique qui semblent trahir une origine copte. Un examen attentif du texte complet des *Acta* révèle clairement, à mon avis, que nous avons affaire là à une composition fortement retravaillée surtout dans la dernière partie (§§ 76 et sv.). Prenons, par exemple, le début du § 79 qui nous place en pleine direction d'Orsièsi : καὶ οὕτως διετήρει αὐτοὺς ὁ κύριος ἐν ὁμονοίᾳ καὶ ἀγάπῃ, καθὼς ἦσαν τὸ πρότερον. Cette phrase surtout dans sa finale (*comme ils étaient antérieurement*) est quelque peu étrange dans l'ensemble du contexte. L'énigme se résoud de lui-même si l'on songe que les débuts d'Orsièsi furent marqués par des tiraillements suivis d'un schisme qui mit sérieusement en danger l'œuvre de Pachôme. Le fait nous est attesté longuement par les recensions coptes. Le compilateur grec des *Acta* a fait disparaître soigneusement de sa narration toutes traces de ce point noir et peu édifiant ; puis, reprenant la suite de son récit avec les évènements qui suivirent immédiatement la conclusion de la paix et le rétablissement de la discipline antérieure (καθὼς ἦσαν τὸ πρότερον = *comme avant le schisme*), il a employé la même transition que l'un des rédacteurs coptes (S^5 = Crum n° 5, f. ⲧⲉ fin) oubliant ainsi de faire disparaître cette trace de sa coupure.

---

(1) Il existe encore un mss. à Mytilène : *Cod. Lesbiensis* μονῆς τοῦ Λειμῶνος 43, ff. 35 et sv. qui a été photographié au printemps 1909 par mon collègue et ami, M. P. Van den Ven en vue de l'édition qu'il prépare de la vie grecque de Pachôme. Le catalogue de la bibliothèque du Patriarchat de Jérusalem par Papadopoulos t. II en signale un autre n° 223,24, foll. 231-299 etc. La bibliothèque de Naples renferme aussi un codex de la règle fort intéressant : *cod.* 53, II B 19, foll. 81-86, etc.

Le premier (Av) a bien été mutilé anciennement ; il a perdu son premier cahier composé de dix feuillets qui fut remplacé par un autre de neuf feuillets (1), d'une écriture et d'un style plus jeunes aisément reconnaissables. Cette ajoute postérieure apparait clairement comme une dérivation d'une source différente de celle du texte ancien ; le fait que ce texte jeune place, lui aussi, le service militaire de Pachôme en Abyssinie le rapproche immédiatement de Ap (Crum p. 173). Le texte ancien, commençant au feuillet ⲓⲁ̅, est bien, comme l'a longuement démontré M. Crum, la traduction d'un texte sahidique. Par un hasard extraordinaire, dont M. Crum n'avait malheureusement pas connaissance, l'original vient d'être retrouvé, du moins en partie ; c'est un fragment de manuscrit (cinq feuillets paginés ⲣⲗⲋ-ⲣⲙⲉ) faisant actuellement partie de la collection de M. P. Morgan. Ces feuillets donnent exactement et mot à mot le texte d'Av, depuis f° 92 (milieu) jusqu'à la fin ; comme Av, P. M. (S^7) termine son récit à la mort de Pachôme. En outre les dix pages de P. M. correspondent à 13 $^1/_2$ (environ) d'Av, si bien qu'en admettant la même proportion pour les feuillets perdus de P. M on trouve que les feuillets de P. M. sont à ceux d'Av dans le rapport de 1 à 1,35 ; or, de fait P. M. comptait 146 pages, ce qui doit donner pour Av $146 \times 1,35 = 197,10$: aux 146 pages de P. M. doivent correspondre 197 pages pour Av, ce qui est exact (2). Nous pouvons en conclure légitimement que Av n'est qu'une traduction pure et simple de P. M, et qu'il représente par conséquent P. M. pour la partie perdue de ce dernier.

(1) La preuve en est que le texte ancien commence au f° 10 (chiffre moderne) portant les chiffres du cahier ⲁ̅ et du feuillet ⲓⲁ̅ en copte cursif ; tous les autres cahiers (sauf le dernier) sont de 10 feuillets et sont numérotés et paginés également en copte cursif. De plus la plupart des noms propres sont écrits en copte au-dessus de leur équivalent arabe, ce qui nous confirme bien dans l'opinion que ce texte arabe est une traduction originale d'un texte sahidique.

(2) En fait il en comptait anciennement 198 ; mais il est clair qu'une pareille équation ne peut être qu'approximative surtout, vu que la dernière page n'est que partiellement couverte d'écriture : elle est cependant suffisante pour nous garantir qu'Av n'était ni plus abrégé ni plus développé que P. M.

Le texte d'Am (édition d'Amélineau) présente de plus graves difficultés dans sa filiation ; aussi M. Crum ne le caractérise-t-il qu'avec une extrême réserve (p. 176) ; il le considère cependant, et avec raison, comme une compilation de plusieurs sources et d'époque assez indéterminable (1). Au fait, on peut même se demander si cette compilation n'est pas d'une nature un peu spéciale. La finale nous dit, en effet, (Amél. p. 708) « Voici ce que nous avons découvert de l'histoire du Père Pakhôme. . . . . . après beaucoup de recherches ». Et ailleurs, au cours du récit (p. 599), on trouve une remarque ainsi conçue : « Et voici que je vous raconterai une autre histoire de notre père, que j'ai trouvée dans un autre volume ». L'auteur ne nous eut-il pas averti que son procédé n'échapperait pas à l'observation du lecteur attentif ; un exemple pris parmi les plus clairs le fera apparaître de suite. Je vais simplement transcrire parallèlement deux passages qui dans Am forment un texte continu ; on pourra constater la façon maladroite dont le compilateur opère la soudure de deux sources, superposant en partie le récit de l'une à celui de l'autre :

Am. p. 643.

Après la Pâque, Dieu envoya aux frères une maladie qui fut générale pour eux tous : plus de cent frères tombèrent dans les monastères ; parmi eux fut notre père Pakhôme. Cette maladie était épidémique : dès que l'un d'eux avait un accès de fièvre, son visage se changeait aussitôt, ses yeux devenaient rouges et il sortait ainsi de	Et il y eut beaucoup de frères malades de cette maladie, si bien que certains étaient jetés à terre depuis longtemps, d'autres depuis deux jours, d'autres depuis trois jours et quatre ; dans tous les monastères il y eut des morts et un grand nombre des plus élevés moururent de cette maladie; car dès que

(1) L'opinion de M. Casanova (*Un texte arabe transcrit en caractères coptes*, dans *Bulletin de l'Institut fr. d'arch. orient.* t. I, p. 19-20) est que cette traduction (?) remonte au Xe siècle. — Que certains passages de Am remontent au Xe siècle, c'est possible ; mais je tiens pour certain que le rédacteur de Am a déjà utilisé des textes arabes ; et c'est ce fait qui présente le problème sous un jour bien différent de celui sous lequel l'envisageait M. Casanova.

la vie. D'un pareil coup mourut Sourous, chef du monastère de Bahnoun; Corneille, chef du monastère connu sous le nom de Mankhousin; Paphnouti, le grand économe du monastère de Phbôou et beaucoup d'autres parmi les grands frères. Théodore s'était dévoué au service de notre père Pakhôme et sa maladie dura longtemps et il s'affaiblit à un degré excessif : son cœur et ses yeux étaient comme du feu brûlant : il resta trois jours sans manger ni boire : il leur parlait et tous pleurèrent amèrement, lorsqu'ils eurent appris le grand malheur qui allait les atteindre, si Dieu le visitait.

la fièvre les prenait, leur couleur changeait, leurs yeux se remplissaient de sang, ils éprouvaient comme si quelqu'un les étouffait jusqu'à ce qu'ils eussent rendu l'âme. De cette même manière moururent anba Paphnouti, frère d'anba Théodore, anba Sourous, supérieur d'Ebioum, anba Corneille, supérieur de Shénésît : ceux qui moururent de cette maladie atteignirent le nombre de cent trente frères. Notre père Pakhôme fut longtemps malade et Théodore le servait etc. (suit un long épisode qui est vraisemblablement la cause du changement de source) (1).

Ce n'est point le lieu de montrer ici où et comment le compilateur passe d'une source à une autre à diverses reprises; les quelques faits cités suffiront, semble-t-il, à faire admettre que le but du compilateur a été, non d'arriver à une composition organisée, mais, avant tout, d'être aussi complet que possible. Par ce procédé il nous a livré, ce que l'on pourrait appeler d'une expression familière, une *macédoine* ou une *salade* composée avec les textes qu'il a pu avoir sous la main. En ce point, peut-être, vais-je à l'encontre de l'opinion de M. Crum pour qui la source principale et à peu près immédiate de Am serait le nouveau

(1) La source de Am à partir de « *Et il y eut, etc...* » est en dernière analyse le texte de P. M. p. ⲣⲙⲁ et sv. = Av f. 95 et sv.; pour le moment j'incline à croire que Am, en ce passage, utilisait déjà une traduction arabe; le texte de Am (édition Amélineau) ne me parait pas pourtant assez sûr pour trancher définitivement la question; toutefois il est à remarquer que Am suit à peu près mot à mot Av; et, chose curieuse, Av porte en marge une croix (+) précisément au début de ce passage.

texte sahidique (n° 25) édité par lui ; ce texte sahidique serait suivi par Am dans l'ordre des paragraphes et même souvent jusque dans les détails des phrases et du vocabulaire (p. 95); si parfois le texte sahidique est plus développé, c'est à Am qu'il faut imputer l'abréviation (p. 94). Franchement, je ne puis me rallier à cette manière de voir. Comme on vient de le constater, le compilateur de Am vise plutôt à l'abondance et, dans ces conditions, il me paraît difficile d'admettre qu'il ait abrégé sa source ; je crois au contraire que, s'il change de source à différentes reprises, c'est précisément pour s'adresser à une plus abondante que celle qu'il utilisait antérieurement. Quant à l'accord entre Am et S[10] (texte de M. Crum) il n'apparaît pas non plus comme suffisamment frappant dans l'ensemble des fragments pour que l'on puisse conclure à une dépendance si étroite et si constante : sur les 32 feuillets sahidiques, il en est cinq (1, 2, 7, 29, 32) qui n'ont absolument rien de commun avec Am ; il en est trois (3, 5, 6) qui n'ont avec lui qu'une bien vague ressemblance ; et parmi les 24 autres il en est plusieurs (4, 8, 12, 15, 16, 17, 19, 22, 31) où les divergences sont encore fort notables ; par ex. fol. 4, R°, col. A manque dans Am ; col. B = Am p. 406 ll. 13-17 ; V° col. A (début) = Am p. 407 ll. 2-3 ; (puis) = Am p. 402 ll. 5 et sv. ; et les foll. 5 et 6 (R°) continuent le récit de ce même épisode en suivant fort vaguement Am p. 402-403. Il apparaît de là, en tout cas, que Am ne suivait certainement pas ici l'ordre de S[10] puisque foll. 4-5 paginés 111-112, 113-114 correspondent en partie d'abord à Am p. 406 ll. 13-17 et p. 407 ll. 2-3, puis à Am p. 402 ll. 5 et sv. Il me paraît dès lors plus plausible d'admettre entre Am et S[10] une dépendance plutôt occasionnelle ; en tout cas, si on la veut plus systématique, on devra reconnaître que leur parenté est, soit par descendance assez éloignée du premier par rapport au second, soit par ligne collatérale.

Il n'en reste pas moins que S[10] constitue un apport de grande importance pour la critique des sources de Am, vu qu'il correspond à ce dernier surtout dans la partie où les autres rédactions coptes connues s'en éloignent le plus (1). Et il est heureux que ce

---

(1) Il faut naturellement toujours tenir compte de l'état fragmentaire des manuscrits coptes.

nouveau texte ait été présenté au public par un parrain tel que M. Crum ; car, cela va sans dire, il est édité avec toute la perfection possible en telle matière. Mais, comme je l'ai déjà insinué antérieurement, cette perfection dans le détail n'est pas le principal mérite de l'auteur; ce qui donne une valeur bien plus considérable au travail de M. Crum, c'est qu'il ouvre une voie nouvelle ; il constitue le premier jalon qui marque la route à suivre pour arriver à la solution définitive de la question « pachômienne ». La mise en ordre préliminaire des matériaux coptes et arabes faite par M. Crum montre en effet clairement l'erreur en vertu de laquelle on s'évertuait à comparer *quelques* textes grecs de valeur encore indéterminée, avec un *complexus* de fragments coptes d'origine et de nature diverses, et avec *un seul* des textes arabes pourtant si différents les uns des autres.

TH. LEFORT.

* * *

Dr L. H. GALLART, *Beiträge zur Mythologie bei Bacchylides*. Fribourg (Suisse). 1912.

Le jeune docteur hollandais nous donne dans ce volume une étude bien intéressante, toute pleine de faits et écrite d'une plume alerte. L'idée lui en a été fournie par M. Piccardt, professeur à Fribourg (Suisse) et l'on peut être reconnaissant sans réserve, tant au professeur qu'à l'élève, de cette importante contribution à l'histoire des mythes grecs. M. Gallart a suivi la bonne méthode qui consiste à traiter à fond et avec toute la documentation qu'elle comporte une matière restreinte plutôt que de s'assigner une tâche trop vaste. De cette façon, il ne s'est pas exposé à cette « superficialité » trop fréquente dans les études d'histoire mythique et littéraire et dont la conséquence est que les mêmes sujets sont constamment repris sans être jamais complètement traités.

Après avoir énuméré les différents mythes dont on trouve des versions ou des mentions dans les odes de Bacchylide, et montré quel jugement les philologues Willamowitz, Preuss, Robert, van Herwerden, Jurenka, etc. ont porté sur la façon dont notre lyrique les a adaptés aux convenances de son art, M. L. G. n'en

retient que trois qui étaient encore loin d'avoir été étudiés à fond : ceux de Méléagre, d'Hercule et Déjanire, de Zeus et d'Io.

L'auteur s'efforce de remonter à la forme primitive de ces récits. Il étudie, à cette fin, leur plus ancienne version dans la littérature, et la compare avec les récits plus récents. De la sorte, il dégage le noyau primitif de toutes les excroissances dont l'imagination des poètes et des artistes l'ont entouré. Pour cela, il ne se fie pas à son tact exclusivement, mais il tâche de discerner les motifs qui ont poussé chaque auteur à ajouter des traits à la fable ou à en supprimer. Sans négliger les sources monumentales des mythes, il s'attache de préférence aux textes écrits parce que les arts plastiques ne nous font voir que ce qui est simultané et rien de successif. Il montre comment une modification, introduite par un écrivain pour un motif qu'on peut deviner, en entraîne d'autres, et comment une histoire peut arriver à perdre ainsi jusqu'à son aspect essentiel et caractéristique. Pour la geste de Méléagre en particulier, il nous montre le récit homérique altéré chez Bacchylide dans un élément important : ce n'est plus par une malédiction que la mère de Méléagre fait mourir ce héros, c'est en jetant au feu la bûche à laquelle était liée sa vie. Homère insiste tout spécialement sur la retraite du héros irrité de la conduite de sa mère, et sur les suites fatales de cette retraite, parce qu'il la rapproche de celle d'Achille en des circonstances analogues.

D'autre part, l'introduction de la bûche est intéressante et a suscité d'ingénieuses explications de la part des « religionnistes ». M. Gallart montre très bien que M. Knaack et M. Kuehnert ont eu le tort de forger des hypothèses attrayantes mais en contradiction avec les données du mythe, l'un en admettant que la bûche remplace un arbre dont la vie serait associée à celle du héros, l'autre en y voyant une torche symbolisant la vie de l'homme et amenant sa mort en s'éteignant.

M. Gallart est, sans doute, plus près de la vérité en considérant la destruction de la bûche simplement comme un acte externe d'exécration accompagnant souvent les imprécations et qui, semble-t-il, n'appartenait pas primitivement à la fable de Méléagre.

Aussi bien chez Bacchylide que chez Homère, l'amante de Méléagre, Atalante est inconnue. Cela paraît étonnant puisque l'on sait que chez Euripide les amours du héros et de la belle chasseresse occupent une place prépondérante dans le mythe. M. Gallart s'est adressé aux vases grecs pour tâcher de préciser l'instant où Atalante apparaît dans l'histoire de Méléagre, et il observe que, sur les vases à figures noires, elle manque généralement. Ce n'est guère qu'après Euripide qu'elle occupe une place en vue parmi les chasseurs calydoniens et il faut donc penser que le dramaturge en question a, pour les besoins de son drame, altéré dans ce sens les données primitives.

La version de Bacchylide constitue donc une moyenne entre celle d'Homère et le remaniement d'Euripide.

On voit l'intérêt qui s'attache aux études du genre de celles auxquelles s'est livré M. Gallart. Celles qu'il consacre à Hercule et Déjanire ainsi qu'à l'histoire d'Io ne sont pas moins riches en aperçus curieux. On y voit notamment que Io est encore simplement déguisée en vache dans Bacchylide comme dans les anciennes versions, tandis que Eschyle, dans son Prométhée, pour la première fois, la représente comme une vierge munie de cornes ; d'où la conclusion que l'ode de Bacchylide est antérieure à la représentation du Prométhée, ce qui n'est pas dépourvu d'importance pour l'histoire littéraire.

Les mythologues aussi bien que les historiens de la littérature grecque trouveront donc à glaner dans l'excellent volume de M. Gallart et souhaiteront lui voir entreprendre des études de ce genre sur d'autres mythes littéraires.

A. Carnoy.

* * *

Praktische Grammatik der Sanskrit-Sprache für den Selbstunterricht von Dr Richard Fick. — 3e édition. — Wien und Leipzig. — Hartleben.

Ce petit volume, aisé à emporter et à feuilleter, est la 3e édition d'une grammaire sanscrite parue dans la *Bibliothek der Sprachenkunde* dont elle forme le 33e volume. L'auteur a visé avant

tout la simplicité. Tout ce qui n'est pas d'un usage quelque peu fréquent dans les textes les plus habituellement traduits a été éliminé ou brièvement indiqué. La terminologie indienne et le système grammatical des Hindous ont fait place aux termes qui nous sont plus familiers dans l'étude des langues et le plan suivi est celui d'une grammaire latine ou grecque.

En outre, toujours pour permettre à l'élève de s'orienter plus rapidement dans l'idiome oriental, on a fait usage non point de l'écriture devanāgarī, mais de la transcription la plus généralement adoptée pour les citations sanscrites.

Dans cette troisième édition, pour la correction de laquelle M. Fick a été aidé par M. H. Jörgensen, on a toutefois cru utile de mettre en tête de la grammaire un alphabet devanāgarī complet avec des exercices de lecture, de manière que l'étudiant puisse aussi, s'il désire lire des originaux indiens, trouver dans ce petit manuel tout ce qu'il lui faut. On ne peut qu'approuver cette idée, tout en se demandant s'il n'était pas plus rationnel, puisque la grammaire est construite de façon à pouvoir négliger l'étude du devanāgarī, de placer ces renseignements en appendice à la fin du volume.

Les notions sont données brièvement et clairement. Les paradigmes sont clairs et les exemples bien choisis.

Contrairement à la plupart des autres grammaires sanscrites, celle-ci, comme du reste celle de V. Henry, est munie d'exercices de thème et de version et de vocabulaires de mots à apprendre. — C'est une imitation de Bühler.

Cela peut paraître étonnant à première vue, puisque nous n'apprenons guère le sanscrit pour le parler, mais il n'est pas douteux que les élèves qui auront la patience de faire ces petits exercices, n'acquièrent une plus grande familiarité avec les formes de la déclinaison et de la conjugaison, et ne disposent, au moment d'entamer la lecture des textes, d'un vocabulaire qui les dispensera de feuilleter par trop leur dictionnaire.

A ce propos, il faut noter que la grammaire de M. Fick est munie d'une excellente petite chrestomathie renfermant des contes et des passages du Rāmāyaṇa (La mort des Sagarides — L'origine de Gaṅgā, etc.). Le vocabulaire est donné à chaque fois

et le volume est du reste muni d'un glossaire général sanscrit-allemand et allemand-sanscrit.

En somme, il s'agit d'un petit livre, vraiment complet en très peu de pages, qui ne peut manquer d'augmenter le nombre de ceux qui s'intéressent en quelque mesure aux littératures et aux idées de l'Orient hindou. A. C.

* * *

Brève et véridique relation des événements du Cambodge par Gabriel Quiroga de San Antonio, de l'ordre de Saint Dominique. — Nouvelle édition du texte espagnol (1604) avec [une introduction,] une traduction et des notes par Antoine Cabaton. — P. xxvii — 1-88 (texte) — 89-214 (traduction) — 215-253 (notes et index). — Leroux, 1914. — Troisième volume de la collection Documents historiques et géographiques relatifs à l'Indo-Chine.

Récit par un témoin et acteur des tentatives de conquête du Cambodge par les Espagnols des Philippines : « La *Brève et véridique relation* . . . . , adressée au roi Philippe III par le P. Fr. Gabriel de S. Antonio, est divisée en trois parties : la première conte l'expédition du général espagnol Juan Juárez de Gallinato au Cambodge, les exploits à la fois heroïques et picaresques du Portugais Diego Belloso et de l'Espagnol Blas Ruíz de Hernan González à qui était due cette première intervention (1596) ; la deuxième comprend la tentative nouvelle faite par D. Luis Pérez Dasmariñas au Cambodge et son issue désastreuse (1598) ; la troisième le voyage de l'auteur lui-même dans l'Inde, Malaca, Ceylan avant de retourner des Philippines en Espagne. — Dans une conclusion assez longuement développée, le P. Gabriel de S. Antonio sollicite du roi, pour des raisons théologiques, politiques et économiques, la conquête par l'Espagne du Cambodge et du Champa » (p. iii).

« Nous avons essayé de rendre l'agrément un peu lâche du récit du P. Gabriel par une traduction qui en épouse fidèlement

l'esprit et le contour, respectant non seulement l'idée mais l'allure archaïque de la phrase elle-même ; quelque soin que nous y ayons apporté, nous n'oserions nous flatter d'y avoir réussi, car un bon juge l'a dit : traduire « es como quien mira los tapices flamencos por el revés ....., — c'est faire justement comme celui qui regarde au rebours les tapisseries de Flandre : encore que l'on en voie les figures, elles sont pourtant remplies de filets qui les obscurcissent, de sorte que l'on ne les peut voir avec le lustre de l'endroit » (p. XXVII).

Je crois que M. A. Cabaton s'est fort bien acquitté de la tâche délicate qu'il avait assumée. Son introduction fait revivre la vie coloniale espagnole à la fin du XVIe siècle et les étranges héros des entreprises au Cambodge, moines et soldats ; c'est une bonne page d'histoire, très documentée et intéressante. Sa traduction, sans être un pastiche de nos anciens auteurs, est écrite avec une connaissance remarquable de la vieille langue maritime et d'outre-mer, avec un grand bonheur de syntaxe et de vocabulaire. Dans ses notes, tant marginales qu'additionnelles, il rencontre et résout un grand nombre de problèmes de géographie, d'histoire, de biographie, de philologie : ce qui suppose une érudition très large, indienne, indo-chinoise, malaise, ecclésiastique, hagiographique et classique, car le P. Gabriel est un lettré qui croit que Philippe III connaît à fond « son » Aulugelle et quelques autres bons auteurs.

Livre écrit *con amore*, et où le lecteur, historien, géographe, indianiste, bouddhisant, folkloriste, trouvera mille détails curieux et bien des remarques d'une grande portée. D'autres ouvrages suivront, faisant, comme celui-ci, toute la lumière sur d'autres sources de l'histoire de l'Extrême Orient. Ils seront les bienvenus (1).

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

---

(1) M. A. Cabaton signale, avec raison, les renseignements que donne son auteur sur les pratiques religieuses de l'Indo-Chine et de l'Inde, et il les complète avec une parfaite compétence. Les chapitres sur la sépulture de Saint-Thomas (p. 182), sur les royaumes de Nagapatam et Maduré et les coutumes de leurs naturels (p. 184) ; sur les mariages (p. 189), sur les brahmanes (p. 192), sur les chrétiens de Saint-Thomas (p. 196) doivent être mentionnés. — Sur le *dharṇa*, je crois que le plus récent travail

* * *

L. D. Barnett, M. A. Litt. D. — *Antiquities of India, an account of the history and culture of ancient Hindustan, with numerous illustrations and a map.* — P. XVI-262 et 44 d'index. — Fait partie de la collection *Handbooks to ancient civilizations series*, Londres, Philip Lee Warner, 1913.

La compétence de M. L. D. Barnett est bien connue, et on apprécie hautement les dons littéraires qui rendent très facile et attrayante la lecture de ses nombreux ouvrages de *vulgarisation* : « Bhagavad Gītā » (Temple Classics) ; « Heart of India »,

---

est l'article de W. Hopkins, JAOS. XXI, p. 146-9 (1900). — L'opinion de Monier-Williams sur le suicide au char de Jaggernath (. . if deaths occur, they must be accidental ...) m'avait impressionné ; mais le témoignage du P. Gabriel n'est-il pas concluant ? (p. 186).

Je n'ai pas dit que le P. Gabriel était délicieux : « Avec la consolation que je retirai d'avoir ramené tant d'âmes à l'obéissance de l'Eglise et à la vérité de l'Evangile et d'avoir brûlé deux hérétiques aussi fameux que Nestorius et Théodore, j'atteignis Cochin très satisfait et je fus reçu de tous avec le même contentement ... » (p. 204). « Aeneas Sylvius rapporte qu'étant légat en Angleterre et en Ecosse, il apprit que dans une île voisine il y avait certains arbres dont les feuilles, quand elles tombaient à l'eau, se changeaient en oies et en canards. Cette merveille rend croyable cette autre que, dans les rivières de Protho (ville près de Cochin), les feuilles de certains arbres se changent en rats quand elles tombent à terre et en poissons quand elles tombent à l'eau ... ». [M. A. Cabaton identifie la citation d'Aeneas Sylvius (= Pie II) en son chapitre : *De Scotia & mirandis apud Orcades arboribis* (sic) ; et complète ce folk-lore écossais-hindou par des références musulmanes (Cl. Huart) et normandes (?) : Traité de l'origine des macreuses, par feu Monsieur de Graindorge, Docteur de la faculté de Montpellier... Caen, 1680.] ... « Je me jugeais déjà mort et ma tristesse était si grande que, sans l'être encore, je le paraissais (p. 173) ». ... « Une écrevisse qui pour son malheur avait pénétré en cette fontaine se changea aussitôt en pierre : l'enseigne royal Andrés Lariz Durango l'emporta en Castille. En considérant cette fontaine les Espagnols [prisonniers des Chinois] s'entretenaient, et grâce aux discours qu'ils tenaient passaient sur leurs besoins et devenaient ainsi de très grands et très pauvres philosophes » (p. 137).

« Brahma Knowledge » (Wisdom of the East series), etc. — Le présent volume répond à un véritable besoin : il comprend une masse considérable de *realia* qui en font, pour l'Indianiste, un livre très commode de référence, et, pour l'historien, une très instructive initiation à l'Indianisme. M. L. D. Barnett est un esprit ouvert et curieux ; il connaît très bien l'Inde du passé et du présent ; il aime à relever maints détails perdus dans la vaste littérature indologique et dignes d'être connus ; il excelle à esquisser un tableau d'ensemble, où chaque objet est situé au plan qui convient et nettement précisé.

L'ouvrage est divisé en onze chapitres. (1) p. 1-37, Esquisse de l'ancienne histoire et de l'ancienne civilisation de l'Inde : âge du Veda, expansion des Āryas dans l'Inde, avec deux appendices : liste alphabétique des principales divinités indiennes ; divisions ethnographiques et linguistiques de l'Inde moderne. — M. L. Barnett fait un sort à des théories récentes sur la colonisation âryenne de l'Inde, qui sont fort intéressantes. (2) p. 38-95, Chronologie de l'Inde de 600 avant J.-C. à 1200. — Table fort utile, où l'auteur a consigné les plus récents résultats de la recherche, mais où il a dû, plusieurs fois, trancher des questions délicates ! On constatera des divergences sensibles avec la *Chronology* de Mabel Duff. J'aurais aimé lire, pour Kaniṣka, des dates multiples, à défaut de la date que je préfère. — Un appendice sur les ères indiennes. (3) p. 96-136, Loi et gouvernement ; l'Etat et l'organisation de la société ; la famille ; la vie civile ; les quatre stages de la vie brahmanique ; la caste. — Ce chapitre est vraiment d'un *Grundriss*, et vaut mieux que les encyclopédies touffues du *Grundriss* allemand ; il est excellent, complet et fort original. (4) p. 136-178, Rituel védique, rituel domestique et rituel solennel (*çrautra*) : peut-être trop développé, eu égard à la place minime accordée à la vie cénobitique et aux ordres religieux. Même remarque que ci-dessus, si on compare ce chapitre au livre de Hillebrandt. (5) p. 179-187, Rituels non-védiques et magie : court et bon.

Les six chapitres suivants traitent de l'astronomie, géographie et cosmographie (188-205) ; des poids, mesures et monnaies (206-219) ; de la médecine (220-224) ; de l'écriture (225-231) ;

de l'architecture (232-249) ; de la sculpture et de la peinture (250-261) : ils appellent des illustrations qui sont fort bien choisies et très « parlantes ». Dans cette grande variété de sujets, M. L. Barnett apporte le même souci d'information exacte et d'exposition claire et concise. Tel chapitre (sculpture, etc.) profite des découvertes les plus récentes et de l'examen de pièces inédites.

La bibliographie est exclue des ouvrages qui forment cette collection de *Handbooks*. On ne voit pas bien pourquoi.

L. V. P.

ANNÉE 1913.

COMPTES-RENDUS.

(106)

Il serait superflu de rappeler les services que les Patrologies grecque et latine de Migne ont rendus aux sciences ecclésiastiques. Elles sont indispensables à quiconque veut se livrer à une étude personnelle de la théologie dogmatique, de l'exégèse, de la liturgie, de l'histoire ecclésiastique, etc.

Au cours du XIX[e] siècle et dans ces dernières années, des écrits d'auteurs chrétiens orientaux ont été découverts en grand nombre ; mais on n'en a publié jusqu'ici qu'une partie relativement restreinte. Les collections de Migne demandaient à être complétées.

Les Églises orientales ont eu, en effet, une grande part dans les luttes dogmatiques des premiers siècles. Les ouvrages exégétiques qu'elles ont produits dans des langues intimement apparentées aux langues bibliques, sont de grande importance pour l'intelligence des textes sacrés. La discipline et la liturgie de ces chrétientés, qui ont conservé tant d'éléments primitifs, offrent un intérêt de premier ordre pour l'histoire de l'Église. Bref, il est impossible de suivre le mouvement de la science théologique actuelle, sans recourir aux œuvres des écrivains orientaux. D'ailleurs, plus d'un écrit chrétien d'origine grecque ne nous a été conservé que dans une version syriaque, copte, etc.

En organisant, en 1903, la vaste publication qui a pour titre *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, et qui doit comprendre toutes les œuvres des auteurs chrétiens arabes, coptes, éthiopiens, syriaques et arméniens, M. l'abbé J.-B. Chabot, docteur en théologie de l'Université de Louvain, a

rendu un service signalé à toutes les branches des sciences théologiques.

L'entreprise, à laquelle collaborent des savants de toutes les nations, a été jusqu'ici couronnée de succès. En moins de dix ans, soixante-dix volumes, dont une trentaine renfermant des traductions latines, ont paru dans le *Corpus*. En 1910, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a décerné sa plus haute récompense, le prix Jean Reynaud, de la valeur de dix mille francs, à M. l'abbé Chabot « pour sa Patrologie orientale et l'ensemble de ses travaux ».

Cependant, tant qu'une entreprise aussi vaste restait l'œuvre personnelle de son fondateur, il était à craindre qu'elle ne pût être menée heureusement à terme. Désormais cette crainte n'a plus de raison d'être. Les Universités catholiques de Louvain et de Washington se sont entendues pour poursuivre à frais communs la continuation de la publication. Les individus peuvent disparaître, en laissant leur œuvre inachevée : les Universités demeurent, et dans leur sein, comme a dit Virgile, « uno avulso, non deficit alter » (*Énéide*, VI, 148).

On a parfois exprimé le regret que les savants catholiques se soient laissé devancer par les Académies de Berlin et de Vienne pour l'édition critique des Pères grecs et des Pères latins. Ce sera du moins le mérite de deux grandes Universités catholiques d'aujourd'hui d'avoir donné au monde savant le *Corpus* des écrivains chrétiens de l'Orient.

L'œuvre étant ainsi assurée, les Universités catholiques comptent sur l'appui du Clergé, des Séminaires, des Ordres religieux, de tous ceux qui s'intéressent aux progrès des sciences ecclésiastiques et de l'Orientalisme. La bibliothèque d'une institution d'enseignement théologique serait désormais incomplète sans le *Corpus*.

La collection s'adresse même aux lecteurs qui ne sont pas familiarisés avec les langues orientales; car chaque ouvrage y est accompagné d'une traduction fidèle, en latin, publiée dans un volume à part, que tout théologien ou historien pourra

consulter. Cette traduction est vendue séparément et peut être acquise à un prix modéré, sans le texte original auquel elle correspond.

L'ouvrage sera désormais édité à la librairie GABALDA, rue Bonaparte, 90, à Paris. Le prix de vente des volumes est calculé à raison de 1 fr. 10 par feuille de 16 pages, pour les textes orientaux, et de 0 fr. 65 par feuille de 16 pages, pour la traduction latine.

Les volumes peuvent être achetés à part.

On peut encore se procurer la série complète des volumes parus, mais il ne reste qu'un petit nombre d'exemplaires des traductions susceptibles d'être vendus séparément.

P. LADEUZE,
Recteur.

Louvain, Octobre 1913.

CORPUS
SCRIPTORUM CHRISTIANORUM ORIENTALIUM

EDITUM CONSILIO

UNIVERSITATIS CATHOLICAE AMERICAE ET UNIVERSITATIS CATHOLICAE LOVANIENSIS

Decem abhinc annis, viri linguarum periti, I.-B. Chabot, I. Guidi et H. Hyvernat, amplissimam collectionem *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* nomine inscriptam, sociatis curis, edere aggressi sunt.

Quantum conferre possit rerum ecclesiasticarum et profanarum studiosis subsidium huiusmodi collectio quae, Patrologiae graecae et latinae instar, omnia Orientalium Scriptorum opera complecteretur, nemo non videt : cum tot pretiosa documenta, sive profana sive sacra, aliunde ignota, in antiquis codicibus orientalibus servata sint.

Omnium etiam vota et expectationem quam bene explerent editores, mox apparuit ; vix enim innotuerat propositum, cum eruditi viri cuiusque gentis laborem se praestituros liberalissime promitterent, et revera ita praestiterunt ut septuaginta volumina maioris minorisve molis publici iuris iam facta sint.

Sed inde ab incepto opere, qui *Corpus* condiderunt qua ratione arduum negotium ad bonum finem perduci posset secum reputabant. Metuebant enim ne, deficiente uno alterove ex ipsis, res tota periclitaretur. Nunc vero omni metu feliciter liberati sunt. Universitas enim catholica Americae et Universitas catholica Lovaniensis, Orientalibus litteris favere et ecclesiasticas disciplinas promovere cupientes, consortio inito, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* communi consilio perficiendum, libenter susceperunt.

Nostrum ergo est nunc eruditorum benevolentiae opus rursum commendare eiusque rationem paucis verbis in memoriam revocare.

TOTIUS OPERIS CONSPECTUS

SECTIO I. **Scriptores Syri**
(ab initiis ad saec. XIV).

Series I. *Apocrypha sacra, Liturgica, Canonica* (circiter 20 vol.).
Series II. *Theologica, Exegetica, Philosophica* (circiter 120 vol.).
Series III. *Historica et Hagiographica* (circiter 45 vol.).
Series IV. *Opera peregrinae originis* (circiter 20 vol.).

SECTIO II. **Scriptores Aethiopici**
(ab initiis ad saec. XIX).

Series I. *Apocrypha sacra, Liturgica, Canonica, Theologica, Philosophica* (circiter 32 vol.).
Series II. *Historica et Hagiographica* (circiter 36 vol.).

SECTIO III. **Scriptores Coptici**
(quaecumque supersunt).

Series I. *Apocrypha sacra, Liturgica* (circiter 12 vol.).
Series II. *Theologica* (circiter 25 vol.).
Series III. *Historica* (circiter 12 vol.).
Series IV. *SERIES MORGANIANA* in qua, ex privilegio Universitati catholicae Americae concesso, evulgabuntur omnes codices, biblicis non exceptis, Bibliothecae monasterii S. Michaelis, in Fayumita regione, nuper detecti (circiter 25 vol.).

SECTIO IV. **Scriptores Arabici**
(ab initiis ad saec. XV).

Series I. *Apocrypha sacra, Liturgica, Canonica* (circiter 20 vol.).
Series II. *Theologica, Exegetica* (circiter 20 vol.).
Series III. *Historica et Hagiographica* (circiter 30 vol.).

SECTIO V. **Scriptores Armeni.**

SECTIO VI. **Ad Praefationes Supplementum criticum.**

Series unica, in qua dissertationes maiores de operibus in ceteris sectionibus iam editis, quotiescumque opportunum visum fuerit, sive latino sive vernaculo sermone conscriptae, evulgabuntur.

Omnia igitur opera a Christianis auctoribus scripta, syriace, aethiopice, coptice, arabice, edita aut inedita, quae ad rem liturgicam, canonicam, exegeticam, theologicam, philosophicam, hagiographicam, historicam pertinent, in collectione nostra locum invenient. Armenos etiam Scriptores memoramus, quia spem habemus firmam fore ut, post aliquot annos, huius quoque sectionis ceteris coniungendae opportunitas nobis occurrat.

In methodo qua usi sunt primi editores, fere nihil innovabitur.

Editio nudum exhibebit textum, ad artis criticae normas sedulo constitutum, cum variis codicum lectionibus et latina interpretatione : iis solum quae ad veram lectionem aut rectam interpretationem stabiliendam conferunt adnotatis. A dissertationibus et commentariis omnino abstinendum existimamus. Praefatio quidem cuiusque operis de auctore, codicibus, editionisque ratione breves tantum notitias tradet; si vero opus quoddam, quacumque de causa, longiorem disquisitionem postulare videbitur, hanc non excludendam, sed, ne totius collectionis uniformitas abrumperetur, in sectione speciali evulgandam esse putavimus.

In posterum, ne volumen edendum in fasciculos distribuatur cavebimus.

Unicuique volumini numerus apponetur quem in eius serie requirit ordo logicus ; nomen quoque inscribetur docti viri cuius labore in lucem proferetur et qui, suo periculo, textus editionem latinamque interpretationem curabit.

Si cui fortasse e doctis viris qui *Totius operis Conspectum* attente perlegerint, nimius videbitur numerus voluminum quae a nobis edenda proponuntur, ille sciat hac ratione nos motos fuisse : visum est plura opera, variorum praesertim auctorum, non uno concludenda esse volumine, sed potius unumquodque opus non omnino exiguum, in peculiari tomo esse edendum ; sic enim, et celeritati, cum plura volumina simul prelo mandare facilius sit, et utilitati emptorum, qui unum aut alterum opus sibi comparare cupiant, nos profuturos esse opinamur.

Eadem de causa, latina versio, integra semper, et quae

quantum sinit sermo latinus, primigenii textus indolem fideliter referat, non una cum ipso textu sed seorsum traditur. Ita enim, non solum singula volumina, sed etiam uniuscuiusque voluminis textum sine interpretatione, vel interpretationem sine textu emere licebit.

Emptionis autem pretium quam minimum esse voluimus et stricte definitum.

Enixe igitur rogamus viros eruditos, quotquot orientalibus addicti sunt studiis, ut ad optatum finem tutius citiusque attingendum nobiscum adlaborare velint, utque pro beneplacito aut commodo suo, unum alterumve opus in collectione nostra edendum eligant, ac de suo proposito unum ex infra memoratis Doctoribus certiorem faciant.

CONSILIUM DOCTORUM VIRORUM

QUIBUS CURA EDITIONIS COMMISSA EST.

Pro Scriptoribus Syriacis :

I.-B. CHABOT, 15, rue Claude-Lorrain, Paris (XVIe).

Pro Scriptoribus Aethiopicis :

I. GUIDI, 24, Via delle Botteghe Oscure, Roma.

Pro Scriptoribus Copticis :

H. HYVERNAT, Catholic University, Washington D. C. (U. S. A.).

Pro Scriptoribus Arabicis :

I. FORGET, 106, rue Marie-Thérèse, Louvain (Belgique).

SECRETARIUS GENERALIS :

I.-B. CHABOT

15, rue Claude-Lorrain, Paris (XVIe).

---

(106) 2w

